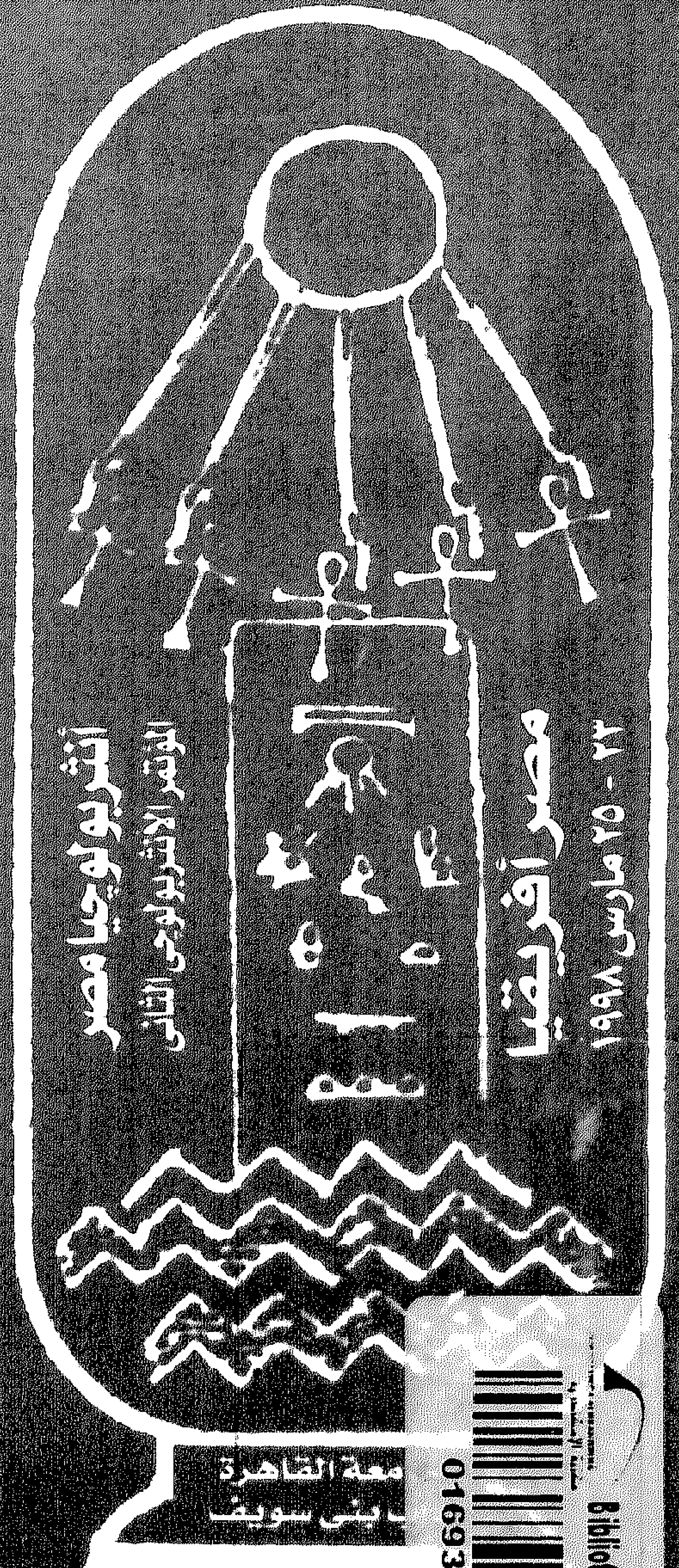


جامعة القاهرة



كلية الاداب
فرع بني سويف



أنثربولوچيا مصر

المؤتمر الأنثربولوچى الثانى

مصر أفريقيا

تحرير

السيد حامد

١٩٩٨



اهداءات ٢٠٠١

أ.د أحمد أبو زيد

أنثروبولوجى

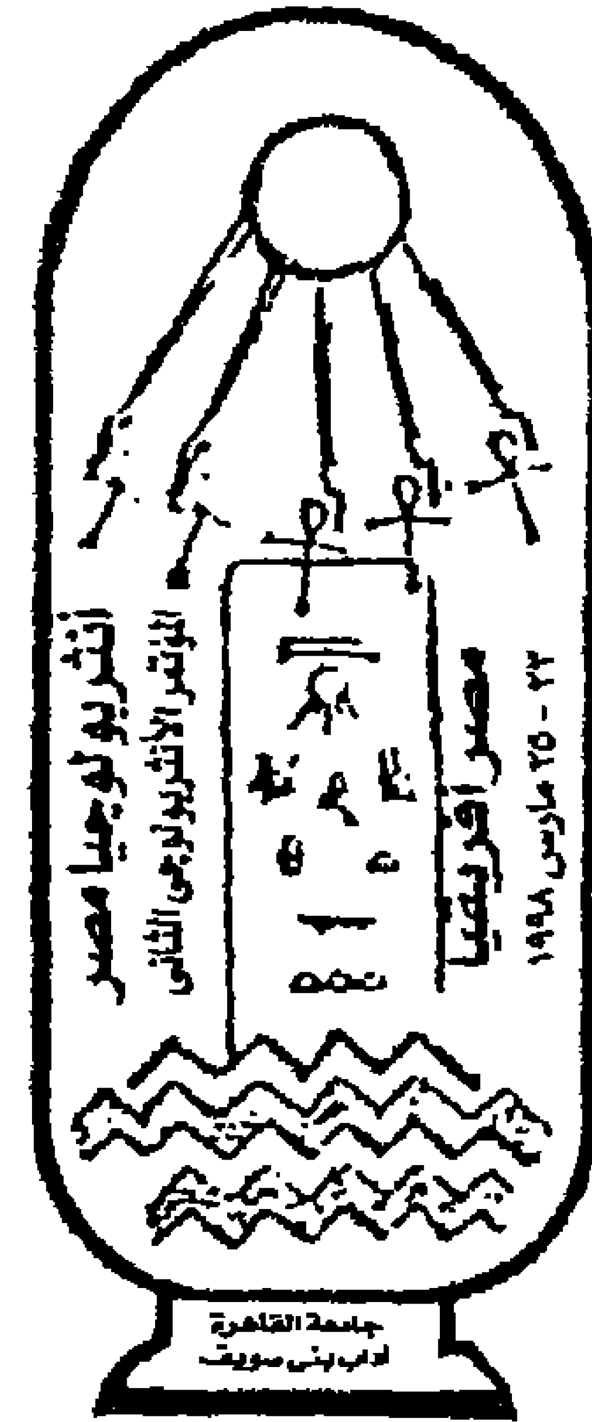


كلية الآداب
فرع بنى سويف



أنثربولوچيا مصر

المؤتمر الأنثربولوچى الثانى



مصر أفريقيا

تحرير

السيد حامد

١٩٩٨

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية : ٩٧٤٠ / ٩٩

بسم الله الرحمن الرحيم

ســـاهم المجلس الأعلى للشباب والرياضة

فى طباعة هذا الكتاب

إهــــــداء

إلى علماء مصر والمفكرين والباحثين والطلاب المصريين فى جميع مجالات العلم: الطبيعى والانسانى والاجتماعى، نقدم هذا العمل الذى سوف يستمر بمشيئة الله تعالى بتعاونهم الذى يفرضه ميدان التخصص الأنثربولوجى وحرصهم الشديد على توظيف المعرفة لتنمية المجتمع المصرى وتقدمه.

شكر وتقدير

تقدم اللجنة المنظمة للمؤتمر جزيل الشكر والامتنان والتقدير ـ اعترافا بالجميل ـ إلى كل مــن :

١ـ رئيس جامعة القاهرة الأستاذ الدكتور / فاروق اسماعيل لحرصه الدائم على إقامة المؤتمر وتدعيمه له.

٢ ـ وزارة الخارجية الممثلة فى السيد الدكتور / محمد شعبان، مساعد وزير الخارجية للشئون الافريقية، والسفيرة جيهان أمين شئون مراكز الأبحاث العلمية والجامعات ومؤسسات الرأى العام لما قدماه من العون المعنوى.

٣ ـ الأستاذ الدكتور الوزير عبد المنعم عمارة، رئيس المجلس الأعلى للشباب والرياضة، والأستــاذ الدكتور مسعد عويس رئيس جهاز الشباب والرياضة لما قدماه من العون المالى.

٤ ـ أعضاء اللجنة المنظمة الذين أسهموا بالجهد وبعض العون المالى وهم: عليه حسين، السيد حامد، طلعت لطفى.

٥ ـ إدارة مركــز التنميــة الــدولى MIT لما قدمــه الأستاذ المدير والعاملين من جهد طيب.

لهم جميعــا كل التقديــر والاحتــرام ،،

اللجنــة المنظمــة

المحتويـــات

الإهـــداء ٥
الشكر والتقدير ٧
المحتويات ٩
اللجنة المنظمة للمؤتمر ١٣
المشاركون ١٤
كلمة أ.د. طلعت إبراهيم لطفى
القائم بأعمال عميد الكلية ١٧
كلمة أ.د. محمد شعبان
مساعد وزير الخارجية للشئون الأفريقية ١٩
كلمة أ.د. عليه حسن حسين
مقرر المؤتمر ٢١
المقدمة : أ.د. السيد حامد
المحـرر المنسق العام للمؤتمر ٢٥
الفصل الأول : المحـاضـرات ٣٥
١ ـ الصراع السياسى فى منطقة وسط أفريقيا
أ.د. عبد الملك عودة ٣٧
٢ ـ الأثر المغربى الثقافى فى المجتمع المصرى
أ.د. سعد زغلول عبد الحميد ٤٥
٣ ـ عمـــارة أفريقيـــا
أ.د. عادل ياسين ٨١

الفصل الثاني : دراسات في المجتمع والحضارة ٨٩

١ ـ سينسيوس القوريني : مفكر فترة التحول من الوثنية إلى المسيحية

أ.د. مصطفى العبادي ٩١

٢ ـ الحضارات المصرية القديمة : أصيلة أم وافدة

أ.د. محمد عبد الغني سعودي ٩٩

٣ ـ العلاقات بين مصر ومناطق الحدود الجنوبية :

منذ الدولة الحديثة وحتى غزو الإسكندرية

أ.د. زاهي حواس ١١٩

٤ ـ بطاقات الدعوة في مصر في العصر الروماني

د. سهير زكي بسيوني ١٣٩

الفصل الثالث : التأثير الثقافي المصري في مجتمعات أفريقية ١٥٩

ـ الإسكندرية والكنيسة الأثيوبية

أ.د. رأفت عبد الحميد ١٦١

ـ المعتقد الشعبي في الأولياء والقديسين : مصر أفريقيا

أ.د. ثروت اسحق ١٧٩

ـ العلاقة المصرية الحبشية بين التاريخ والسيرة

د. كمال الدين حسين ٢١٩

ـ الثقافة الشنقيطية العالمة ورافد الثقافة المصرية

محمد بن المنى ٢٣٩

الفصل الرابع : التأثير الأفريقى فى الثقافة المصرية ٢٦٥
ـ الأصول الأفريقية لبعض البدنات فى الواحات
أ.د. عليه حسن حسين ٢٦٧
ـ أبو الحسن الشاذلى وقبائل العبابدة فى منطقة أسوان
د . نجوى عبد الحميد ٢٧٧
ـ الاتصال الثقافى بين مصر والمغرب
د . سوزان السعيد ٣٠١
ـ أثر الموسيقى الأفريقية فى الموسيقي المصرية
عبد الحميد توفيق زكى ٣١٩
الفصل الخامس : بحوث ودراسات عامة ٣٢٣
ـ رؤية المصريين لأفريقيا
أ.د. قاسم عبه قاسم ٣٢٥
ـ مثلث حلايب : رؤية أنثربولوچية
أ.د. عادل مصطفى ٣٣٣
ـ موطن البانتو
د. سعد بركة ٣٥٧
ـ دور الموسيقى والغناء فى حياة المصريين القدماء
أ.د. خيرى الملط ٣٧٧

الفصل السادس : نـــــدوة : العلاقات المصريـة الأفريقيـة ٣٨٩
١ ـ سياسة مصر المُجَدَدَة تجاه أفريقيا
٢ ـ دور الباحثين المصريين
يدير الندوة : السيد حامد
المتحدث الرئيسى : د. محمد شعبان ٣٩١
المتحدثون
حلمى شعراوى ٣٩٨
أحمد يوسف القرعى ٤٠٣
حسين فهيم ٤٠٤

المؤتمر الأنثربولوجي الثاني

مصر أفريقيا

الذي عقد بمبنى مركز التنمية الدولي MIT التابع

لكلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة

٢٣ ـ ٢٥ مارس ١٩٩٨

*** اللجنة المنظمة للمؤتمر:**

١ ـ أ.د. / محمد عبد الوهاب خلاف	أمين عام المؤتمر عميد آداب ـ بني سويف
٢- أ.د. / علية حسن حسين	مقرر المؤتمر
٣- أ.د. / السيد حامد	المنسق العام للمؤتمر
٤- أ.د. / عبد الحميد الخريبي	عضو
٥ ـ أ.د. / طلعت لطفي	عضو
٦ ـ د. / ثناء فرحات	عضو
٧ ـ د. / حسن محسن	عضو
٨ ـ د. / ماجد كمال	عضو

***سكرتارية المؤتمر (منظموا المؤتمر من المدرسين المساعدين والمعيدين والموظفين):**

١ ـ حسني إبراهيم	مدرس مساعد، آداب بني سويف
٢ ـ وفاء محمد علي	مدرس مساعد، آداب بني سويف
٣ ـ جمال عبد المطلب	مدرس مساعد، آداب بني سويف
٤ ـ سهام فرحات	مدرس مساعد، آداب بني سويفمدرس
٥ ـ الهام فرج	مساعد، آداب بني سويف
٦ ـ رباب عاطف	معيدة ، آداب بني سويف
٧ ـ سيد فارس	معيد، آداب بني سويف
٨ ـ محمد السعيد	كلية البنات ، جامعة عين شمس
٩ ـ رجب سلامة	مدرس مساعد، آداب بني سويف
١٠ ـ حسين يوسف	مدرس مساعد، آداب بني سويف
١١ ـ طه حسين مفتاح	موظف ، آداب بني سويف
١٢ ـ عصام مروان	موظف ، آداب بني سويف

١٣ ـ نبيلة	موظف ، آداب بنى سويف
١٤ـ أمانى عبد الحفيظ	موظف ، آداب بنى سويف
١٥- الفنان بدر	واحة الفرافرة
١٦- منى محمود عبد الله	طالبه - قسم الاجتماع
١٧- داليا فؤاد	طالبه - قسم الاجتماع
١٨- فاطمة الزهراء	طالبه - قسم الاجتماع
١٩- سالى محمد حمزة	طالبه - قسم الاجتماع
٢٠- وفاء مصطفى	طالبه - قسم الاجتماع
٢١- ايمن بكرى	طالب ـ قسم الاجتماع
٢٢- أشرف	طالب ـ قسم الاجتماع
٢٣ ـ حنان راضى	طالبه ـ قسم الاجتماع
٢٤- عماد حمدى ابراهيم	طالب - قسم الاجتماع
٢٥ ـ ياسر حمدى	طالب ـ قسم الاجتماع
٢٦ ـ أحمد محمد أحمد	طالب ـ قسم الاجتماع
٢٧- احمد عبد الهدى	طالب - قسم الاجتماع
٢٨- أحمد عباس	طالب ـ قسم الاجتماع

*المشاركون:

١ ـ أ.د. / أحمد مرسى	كلية الآداب - جامعة القاهرة
٢ ـ أ.د. / احمد يوسف القرعى	مديرتحرير مجلة السياسة الدولية ـ الاهرام
٣ ـ أ.د. /تحفة حندوسة	كلية الآثار ـ جامعة القاهرة
٤ ـ أ.د. / ثروت اسحق	كلية الآداب ـ جامعة عين شمس
٥ ـ د. / جلال مدبولى	كلية الآداب ـ بنى سويف ـ جامعة القاهرة
٦ ـ أ.د. / حسن الخولى	كلية البنات ـ جامعة عين شمس
٧ ـ أ.د. / حسين فهيم	كلية الآداب ـ جامعة الكويت
٨ ـ أ. /حلمى شعراوى	مدير مركز البحوث العربية والافريقية
٩ ـ أ.د. / خيرى الملط	كلية التربية الموسيقية ـ جامعة حلوان
١٠ ـ أ. د./ رأفت عبد الحميد	عميد كلية الآداب ـ جامعة عين شمس

١١ ـ أ. د. / رأفت غنيمي الشيخ عميد كلية الآداب ـ جامعة الزقازيق

١٢ ـ أ. د. / زاهي حواس مدير منطقة آثار الجيزة ـ وزارة الثقافة

١٣ ـ أ. د. / زيزفون حسين بدوي كلية الطب ـ جامعة القاهرة

١٤ ـ د. / سعد بركة معهد البحوث والدراسات الافريقية ـ جامعة القاهرة

١٥ـ أ. د./سعد زغلول عبد الحميد كلية الاداب ـ جامعة الاسكندرية

١٦ ـ أ. د. / سعيد عاشور كلية الآداب ـ جامعة القاهرة

١٧ ـ د. / سهير زكي بسيوني كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية

١٨ ـ د. / سوزان سعيد المعهد العالي للفنون الشعبية ـ اكاديمية الفنون

١٩ ـ الفنانة سوسن عامر كلية التربية الفنية ـ جامعة حلوان

٢٠ ـ د. / شوقي حبيب مديرمركز الفنون الشعبية ـ وزارة الثقافة

٢١ ـ أ. د. / عادل ياسين عميد معهد البحوث والدراسات البيئية ـ جامعة عين شمس

٢٢ ـ أ. د. / عادل مصطفى معهد البحوث والدراسات الافريقية ـ جامعة القاهرة

٢٣ـ الموسيقارالأديب عبد الحميد توفيق المعهد العالي للموسيقى ـ اكاديمية الفنون .

٢٤ ـ أ. د. / عبد الله عبد الرازق وكيل معهد الدراسات والبحوث الافريقية ـ جامعة القاهرة

٢٥ ـ أ. د. / عبد الملك عوده كلية الاقتصادوالعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة

٢٦ ـ أ. د. / علياء شكري كلية البنات ـ جامعة عين شمس

٢٧ ـ أ. د. / عليه حسن حسين كلية الآداب ـ جامعة القاهرة بنى سويف

٢٨ ـ أ. د. / فاروق القاضي	كلية الآداب ـ جامعة عين شمس
٢٩ ـ أ. د. / فوزى جاب الله	كلية الطب ـ جامعة القاهرة
٣٠ ـ أ. د. / قاسم عبده قاسم	كلية الآداب ـ جامعة الزقازيق
٣١ ـ أ. د. / كمال الدين حسين	كلية رياض الأطفال ـ القاهرة
٣٢ ـ أ. د. / كمال الزيات	كلية الاداب ـ بنى سويف ـ جامعة القاهرة
٣٣ ـ أ. د. / كمال المنوفي	كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة
٣٤ ـ أ. /محمد بن المنى	موريتانيا
٣٥ـ أ. د./ محمد عبدالرحمن الشرنوبى	عميد كلية التربية ـ الفيوم ـ جامعة القاهرة
٣٦ ـ أ. د./ محمد عبد الغنى سعودى	معهد البحوث والدراست الافريقية ـ جامعة القاهرة
٣٧ ـ أ./ محمد غنيم	كلية الآداب ـ جامعة المنصورة
٣٨ ـ أ. د. / مصطفى العبادى	كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية
٣٩ ـ د/ محمد شعبان	مساعد وزير الخارجية للشئون الافريقية ـ وزارة الخارجية
٤٠ ـ أ. د. / محمد محمود البتانونى	عميدكليةالطب ـ جامعةالقاهرة ـ بنى سويف
٤١ ـ مها محمد حسين	كلية الآداب ـ جامعة القاهرة
٤٢ ـ أ. د. / نبيل صبحى	كلية الآداب ـ جامعة القاهرة
٤٣ ـ د/ نجوى الفوال	معهد البحوث الاجتماعية والجنائية
٤٤ ـ د/ نجوى عبدالحميد	كلية الآداب ـ جامعة حلوان
٤٥ ـ أ. د. / وسام عبد العزيز فرج	عميد كلية الآداب ـ جامعة المنصورة
٤٦ ـ السيدة يسرية مصطفى	مركز الفنون الشعبية ـ وزارة الثقافة

كلمة الاستاذ الدكتور / طلعت ابراهيم لطفى
القائم بأعمال عميد الكلية

" بسم الله الرحمن الرحيم "

الأساتذة العلماء والزملاء الأعزاء

السيدات والسادة ضيوف المؤتمر الكرام

سلام الله عليكم ورحمته وبركاته .... وبعد

يسعدنى أن افتتح هذا المؤتمر نيابة عن الاستاذ الدكتور / فاروق اسماعيل رئيس جامعة القاهرة، الذى يقام المؤتمر تحت رعايته .وأرجو أن تتقبلوا تحياته، كما تتقبلوا تحيات الاستاذ الدكتور /حسنين عبيد نائب رئيس الجامعة لفرع بنى سويف ورئيس المؤتمر، اللذان لم يبخلا على هذا المؤتمر بأى دعم مالى أو أدبى، وقد منعهما عن حضور المؤتمر العديد من الأعمال الطارئة وانعقاد مجلس الجامعة فى نفس هذا الموعد بمدينة الفيوم.

والواقع أن هذا المؤتمر قد نبعت فكرته أساساً من المؤتمر الأنثروبولوجى الأول الذى انعقد فى نفس هذا المكان خلال الفترة من ٤-٧ ديسمبر عام ١٩٩٥ بعنوان " أنثروبولوجيا مصر " .

وقد كان برنامج المؤتمر الأنثروبولوجى الأول برنامجاً عاماً يتضمن محاضرات وبحوث عامة فى مختلف موضوعات الأنثروبولوجيا .أما برنامج هذا المؤتمر الأنثروبولوجى الثانى، وكل مؤتمر يأتى بعده، إن شاء الله سبحانه وتعالى، سوف يختص بجانب معين من جوانب المجتمع المصرى وثقافته عبر التاريخ .وقد تم اختيار البعد الافريقى ليكون الموضوع الرئيسى لهذا المؤتمر الأنثروبولوجى الثانى الذى يدور حول عدة محاور اساسية سوف تحدثنا عنها الاستاذة الدكتورة /عليه حسن حسين مقرر عام المؤتمر.

ومن المعروف أن موضوع الثقافة يعد من أهم الموضوعات التى شغلت الأنثروبولوجيين وغيرهم من العلماء والمفكرين والباحثين فى مختلف التخصصات ذات الصلة الوثيقة بالأنثروبولوجيا .فكثيراً ما تساءل العلماء عن ماهية الثقافة، والوحدات أو الجوانب الأساسية التى تتكون منها ، والعلاقة بين الثقافة والمجتمع والشخصية، وأهم العمليات الثقافية التى تؤدى إلى حدوث التغير الثقافى .

وعندما تركز البحوث المقدمة إلى هذا المؤتمر على دراسة الثقافات المتنوعة فى المجتمعات الأفريقية وأسلوب الحياة فى هذه المجتمعات النامية، فإنها بذلك تمهد السبيل نحو وضع هذه المعرفة وتوظيفها فى خدمة المجتمع .وبذلك تسهم الدراسات الأنثروبولوجية فى حل المشكلات العملية التى قد تظهر فى المجتمعات الأفريقية، وتساعد على تدعيم الروابط والعلاقات بين الدول الإفريقية، إضافة إلى أنها تساعد هذه المجتمعات النامية على التكيف مع ظروف البيئة ومع أسلوب الحياة فى العالم الحديث.

ونجد أن كثيراً من الظواهر وأنماط السلوك السائدة فى المجتمعات الإفريقية قد صارت جزءاً من التراث الثقافى لهذه المجتمعات، ومن الصعب فهم وتفسير هذه الظواهر وأنماط السلوك إلا فى ضوء ثقافة هذه المجتمعات، الأمر الذى يؤكد أهمية الدراسات الأنثروبولوجية .

والأمل كبير فى أن يؤدى هذا المؤتمر دوره على أكمل وجه، خاصة وأنه يضم هذه الصفوة الممتازة من العلماء المتخصصين فى الأنثروبولوجيا وفى مختلف العلوم الاجتماعية والانسانية.

وأخيراً، لا يسعنى إلا أن أتوجه بالشكر الجزيل لكل من تكرم بالمساهمة والمشاركة فى أعمال هذا المؤتمر سواء بالبحث أو المحاضرة أو المناقشة أو الحضور .وفقنا الله وإياكم إلى تحقيق ما نصبوا إليه جميعا من خدمة العلم وتحقيق رسالة الجامعة فى النهوض بالمجتمع .

السلام عليكم ورحمه الله وبركاته

كلمة الاستاذ الدكتور / محمــد شعبــان

مساعد وزير الخارجية للشئون الأفريقية

" بسم الله الرحمن الرحيم "

الســادة الأساتذة الكرام أعضاء المؤتمـــر

الأخوات والأخـــوة الكـــــرام

لاجدال على أهميـة الجانبين :الإجتماعى والثقافى وفاعليتهما الإيجابية فى مختلف نواحى التنظيم الإجتماعى، وإن كان هذا لا يعنى انعدام أثرهما السلبى .ونحن نعي ذلك تماما فى وزارة الخارجية من خلال ممارستنا فى المجال السياسى والدبلوماسى.

فـمـا لاشــك فـيـه أن هناك علاقـة عـضـوية بين الجـوانب الاقـتـصـادية والسـيـاسـيـة والاجتماعيـة والثقافية .ومن ثم فـمؤتمـركم له أهميـة خاصـة، لا تقـتـصر على المعـرفـة التى يقدمها ويثيرها فحسب، وإنما ينبـه إلى ضرورة تعتبر مهـمـة قـومـيـة، ألا وهى المعـرفـة الموضـوعيـة للمجتـمـعـات الأفريقيـة لكى تكون خلفيـة وإطاراً للعمل السـياسى والثـقـافى والاعلامى تجاه المجتمعات الأفريقية.

فمصر من حيث المكان والجغرافيا أفريقيـة لها علاقات تاريخيـة بالشعوب الأفريقية منذ الماضى البعيـد وعبر عـصـور التاريخ، وهو ما ركز مؤتمركم عليه اهتـمامه كما يتبين من البرنامج .ومن المؤكد أن لهذه العلاقات والتأثيرات المتبادلة أثراً إيجابياً فى تدعيم العلاقات المصرية الأفريقية فى الحاضر والتى ستنعكس ـ من ثم ـ على المستقبل .

لقد اتجهت مـصـر، كـمـا تعلمون، منذ سنوات نحو الدول الأفـريقـيـة لتنمية العـلاقـات فى كافـة المجالات معها بوجه عام، ودول حوض نهر النيل بوجه خاص، وذلك على أساس تصور استراتيجى عام وسياسات عليا للدولة، وليست مجرد خطط تنفيذية أو برامج زمنية للحكومة والسلطة التنفيذية .وهذا كله ـ بلا شك ـ يمثل نظرة جديدة للعلاقات المصرية الأفريقيـة التى تقوم على أساس تنمية المصالح المشتركة.

إن الأنثروبولوجيين المصريين مطالبون الآن أن يقدموا لنا رؤية عن الآخر الافريقيى كمهمة قومية فضلا عن أهميتها للمعرفة الأنثروبولوجية ولنا نحن كأفريقيين .ونحن على يقـين أن

هـذه الرؤيـة سـوف تـكون خاليـة تمامـا مـن أى أثـر للاعتداد والتمركز حـول الـذات الثقافية المصرية .وبذلك تكون أكثر علمية بل وانسانية من الأنثروبولوجى الغربى الذى شوه المعرفة بأفريقيا نتيجة للتحيز والتعالى والتمركز حول الثقافة الغربية . ومن ثم يكون ذلك تدعيما للعلاقات المصرية الأفريقية، خاصة أن الأفريقيين ، كما نعرف تماما، على شغف للتعرف على كل ما يتعلق بمجتمعاتهم وثقافاتهم من ناحية، والمجتمع المصرى وثقافته من ناحية أخرى .

وبنـاء على كل ما ذكرناه، نرى من الواجب أن ننبه اللجنة المنظمة لهذا المؤتمر أن تحرص على ارسال جميع ما يصدر عن هذا المؤتمر من ابحاث ومحاضرات واصدارات إلى سفارات الدول الأفريقية، ومراكز أبحاثها ووزارات دولها المختصة .واننا على ثقة أنها ستنال ترحيبهم الشديد واهتمامهم .

ولعل أول ما يلفت الانتباه فى مؤتمركم الموقر هذا هو تعدد التخصصات العلمية من : أنثروبولوجيا ،وتراث شعبى، وموسيقى شعبية، وفن تشكيلى، وتاريخ، وآثار، وسياسة،وغير ذلك، الأمر الذى يكشف عن أن مؤتمركم يقوم على تعاون هذه التخصصات مجتمعة، هذا من ناحية .ومن ناحية أخرى يؤكد على ضرورة استمرار هذا النهج .فان مثل هذا النهج يجعلنا عند تنفيذ البرامج والسياسات لا نهمل جانبا على حساب جانب آخر قد يكون أكثر فاعلية فى تحقيق أهداف تلك البرامج والسياسات، وبوجه خاص فى مجال العلاقات المصرية الأفريقية.

ونعتقد أن هذا النهج مقصود من جانب مخططى المؤتمر الذى كانت رؤيتهم تتفق مع ما ذكرناه آنفا، إذ جعلوا موضوع المؤتمر يدور حول أنثروبولوجيا مصر وأفريقيا.

وأخيرا نتمنى لمؤتمركم الموقر النجاح والتوفيق .هذا مع جزيل الشكر لكل من سيشارك بالبحث أو الحضور أو التعليق.

والسلام عليكم ورحمه الله وبركاته

كلمة الأستاذ الدكتور عليه حسن حسين

مقــرر المؤتمر

" بسم الله الرحمن الرحيم "

السيد الفاضل /مساعد وزير الخارجية للشئون الافريقية

السادة الزميلات والزملاء السادة الضيوف

السلام عليكم ورحمة الله وبركاتــه ،،،،

لعل الزملاء والضيوف الذين حضروا المؤتمر الأنثربولوجى الأول منذ عامين يتذكرون أنه كان مركزا على المجتمع المصرى وثقافته، وأن الهدف الرئيسى كان إرساء قواعد مؤتمر انثروبولوجيا مصر، لتكوين معرفة انثروبولوجية مصرية، يشارك فيها المتخصصون فى مجالات العلوم المختلفة .ومن ثم توظيف هذه المعرفة فى التخطيط للتنمية والتطوير والتقدم ويأتى المؤتمر الثاني ليسير على نفس النهج ويكون الموضوع مصر وأفريقيا، لكى يوفر بعض المعرفة عما تتضمن الثقافة المصرية من عناصر افريقية نتيجة لعمليات الاكتساب الثقافى الناجمة عن الاحتكاك الثقافى مابين مصر والمجتمعات الافريقية، فضلا عن الهجرات إلى داخل مصر من جانب تلك المجتمعات فمصر تقع فى شمال شرق أفريقيا، ومن ثم يحقق المؤتمر بعض من الهدف الرئيسى .ومن الطبيعى انه يمكن توظيف هذه المعرفة فى خدمة قضايا الحاضر المصرى، وعلاقاته بالدول الافريقية وبخاصة فى الوقت الحاضر الذى تتجه فيه الدول .كما ذكر السيد مساعد وزير الخارجية د .محمد شعبان نحو تجديد هذه العلاقات وتنميتها .

ومن الطبيعى ومن المنطقى ـ ونحن هنا فى مؤتمر مصر وافريقيا ان نتحدث عن المعرفة الانثرولولوجية الافريقية إذ انها تخضع منذ سنوات للفحص لتنقيتها من تأثيرات التمركز حول الثقافة الغربية من ناحية، ومطالب الادارة الاستعمارية وسياساتها من ناحية أخرى وقد نجم عن ذلك شك عميق فى تلك المعرفة نتيجة لجهود هؤلاء الانثروبولويين الافريقيين .

كما يجب علينا نحن الانثروبولوجيين المصريين ان نقف موقف التشكك من الأفكار التى يرمى بها بعض المفكرين الغربيين مثل ما بعد الحداثة.

وقد صاحب ذلك استخدامات مختلفة للانثروبولوجيا ودور جديد للانثروبولوجيين، يتم هذا الدور على ضوء سياقات اجتماعية متعددة .ومن ثم فالأمر يتطلب ايضاح الدروس المستفادة من استخدامات الانثروبولوجيا خلال المائة عام الماضية، واعادة النظر فى النظريات التى يعتمد عليها، ودورها فى فهم المجتمعات الانسانية والمشكلات التى تواجها فى القرن الحادى والعشرين خاصة فى مصر وأفريقيا.

ومما لاشك فيه ان للانثروبولوجيين المصريين وزملائهم من التخصصات الاخرى دور فى تطوير المعرفة المصرية من ناحية، والمعرفة العلمية من ناحية أخرى.

وبناء على ذلك يتبين لنا جميعا مدى الجهد المطلوب من الباحثين، واهميته البالغة، لأن ثمرته هى تكوين معرفة دقيقة وعميقة من جانب الباحثين المصريين من اجل الفهم والوعى بالذات الاجتماعية والثقافية المصرية.

كذلك توظيف تلك المعرفة فى عمليات الغرس الثقافى والتنشئة الاجتماعية، مما يؤدى إلى تدعيم الشعور بالذاتية الثقافية والاجتماعية المصرية .الأمر الذى ينعكس على الذاتية الفردية .ونأمل عندئذ ان تحل المشاكل الكثيرة التى يتعرض لها المجتمع المصرى الآن وتشكل لنا جميعا هموما بغيضة.

هكذا نتكشف أهمية مؤتمركم - ويؤكد أن عملنا جميعا هو مهمة قومية .يعبر عن هذه الحقيقة بكل وضوح هذا التعاون المثمر من جانب المتخصصين فى مجالات العلوم المختلفة. وسوف يزداد هذا التعاون ويتعمق بمشيئة الله فى المؤتمرات القادمة.

وقد يتضمن المؤتمر محاضرات خمس وثلاث وعشرون بحثا فى مجال التاريخ، والسياسة، والعمارة، والانثروبولوجيا الطبية، والانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية والمؤثرات والموسيقى الشعبية، والفن التشكيلى والاثار

ولايسعنى فى نهاية كلمتى إلا أن أتقدم بكل الشكر والتقدير للسيد الاستاذ الدكتور مفيد شهاب وزير التعليم العالى والبحث العلمى من مساندة وتشجيع لاقامة هذا المؤتمر (المؤتمر الثانى) .

كما أقدم كل الشكر للاستاذ الدكتور فاروق اسماعيل رئيس جامعة القاهرة لرعايته للمؤتمر.

وأقدم شكرى وتقديرى للاستاذ الدكتور حسنين عبيد لكل ما قدمه من دعم ومساندة، وتفضله برئاسة المؤتمر الذى حالت ظروف طارئة خارجة عن الارادة دون تواجده معنا اليوم.

وأقدم شكرى الخاص للسيد الدكتور مساعد وزير الخارجية لتفضله بالمشاركة الايجابية بمختلف صورها . كما أقدم شكرى لاعضاء اللجنة المنظمة ـ وبخاصة أ.د . السيد حامد منسق المؤتمر لما قام به من جهد شاق للتنسيق بين المتخصصين فى العلوم المختلفة والانثروبولوجيا .

والاستاذ الدكتور محمد خلاف عميد الكلية والاستاذ الدكتور طلعت ابراهيم القائم باعمال عميد الكلية وامين عام المؤتمر.

كذلك أقدم شكرى لابنائى المدرسين المساعدين والمعيدين وطلاب الدراسات العليا الذين شاركوا فى الاعمال التنظيمية للمؤتمر بكل اخلاص وحب.

كما أشكر الاستاذ زكريا المدير الادارى لمركز التنمية والتخطيط التكنولوجى لكل ما قدمه لنا من تسهيلات ومساعدات لاقامة المؤتمر فى المركز.

أما الشاب الفنان بدر القادم من واحة العراق بالفرافرة فله منى كل الشكر واحلى الامنيات له بالتوفيق والنجاح لما يقدمه من فن رفيع .

أما السادة المشاركين فى اعمال المؤتمر والذين ابدو كل التعاون والحب بالإسهام فى اعمال المؤتمر فلهم منى ومن جميع اعضاء اللجنة المنظمة كل الشكر والتقدير لكل ما بذلوه من جهد لإثراء المؤتمر باعمالهم .

أشكركل الحضور لحرصهم على المشاركة وهو ما يعكس اهتمامهم بانثروبولوجيا مصر.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،،،،،،

المقدمة:

أنثربولوجيا مصر

مصر أفريقيا

السيد حامد

المحرر/ المنسق العام للمؤتمر

- ١ -

لعل القارئ يتساءل، لماذا أختير مصطلح " **أنثربولوجيا مصر** " ليتسمى به المؤتمر، ولا يُختار مصطلح " **الأنثربولوجيا المصرية** "؟ يعنى مصطلح " **أنثربولوجيا مصر** "، الدراسات والبحوث التى تتناول مختلف مكونات الثقافة المصرية والمجتمع المصرى وآلياتهما منذ عصور ما قبل التاريخ وحتى الوقت الحاضر ، سواء كان الباحثون والدارسون مصريين أم غير مصريين مع الابتعاد عن الجوانب النظرية، وهو ما يساعد على فهم الموجودات الاجتماعية والثقافية والوعى بالواقع المصرى .فى حين، يُقصد من مصطلح " الأنثربولوجيا المصرية" البحوث والدراسات النظرية والمنهجية وتمايزها عن مثيلتها من الكتابات الأنثربولوجية ، الأمر الذى يجعلها ذات طابع خاص مميز، وهذا غير متحقق حتى الآن .والمثال على ذلك، الأنثربولوجيا البريطانية ، والأنثربولوجيا الفرنسية، والأنثربولوجيا الامريكية. إذ أن الأولى تشير إلى غلبة الاتجاه الوظيفى ورائده بروسلاف مالينوفسكى Malinowski والاتجاه الوظيفى البنائى ورائده ألفرد راد كليف براون Radcliffe - Brown، وتعنى الثانية بنائية كلود ليفى ستروس Levi- Strauss، والثالثة تعنى نظريات المنحى الثقافى السائدة فى أمريكا والتى بدأها ووضع أسسها فرانز بواس Boas .

وقد يكون هناك بعض النقد لمفاهيم أنثربولوجية شائعة أو محاولة صياغة إطار نظرى للبحث اعتمادا على أكثر من منحى من المناحى النظرية الأنثربولوجية أو غيرها من العلوم، من جانب أنثربولوچيين مصريين، ومع ذلك فإن هذه المحاولة لاتعنى على الطلاق إسهاما فى مجال النظرية الأنثربولوجية .والمثال على ذلك، الخطأ الذى وقع فيه روبرت فيرنيه Fernea وأوضحته بالتفصيل عندما يقرر أن مجتمعات قرى النوبيين المصريين قبل التهجير تفتقر إلى الجماعات القرابية المتعاونة المتماسكة

إعتمادا على نموذج العلاقات الثنائية الذى وضعه جورج فوستر Foster لدراسة المجتمعات القروية المكسيكية [١] . فالنظرة الخارجية من ناحية وكونه باحثا أجنبيا من ناحية أخرى أديا به إلى عدم واقعية إثنوجرافيته وعدم صدقها، وبالتالى أخطأ فى التفسير. إذ أن تلك الجماعات تسود مجتمعات قرى النوبيين مثلما تسود قرى الكنوز والعليقات [٢] ونفس الخطأ وقع فيه كالندر Callinder [٣] ولنفس السببين الذى أديا بفيرنييه إلى الوقوع فى الخطأ وعدم صدق نتائجه.فقد أخطأ كالندر عندما اعتبر القبيلة النوبية (مع العلم بأن هذه القبيلة لا ينطبق عليها المفهوم المعروف عن القبيلة فى الكتابات الأنثربولوجية) بدنه انقسامية لأنها تتميز بخصائص تجعلها تختلف عن نمط هذه البدنة، وبالتالى تفتقر إلى خصائصها المميزة،وهو ما أوضحته بالتفصيل فى البحث [٤]. والمثال الثاني هو بحثان أجريتهما يعتمد كل منهما على اطار نظرى يجمع ما بين اكثر من نظرية أنثربولوجية، أحدهما لدراسة "التماسك والصراع فى قرية نوبية مصرية" [٥] والثانى لدراسة "التعويذة السحرية " [٦].

ويذكر سليمان خلف، أستاذ الأنثربولوجيا بجامعة العين ، بخصوص البحث الأول أنه الأول «يوضح التوجه المنهجى الحديث داخل مدرسة الاسكندرية ،حيث أنه يمثل محاولة جيدة للتأليف فى استخدام منظور البنائية الوظيفية ومنظور الصراع الدينامى معا فى اطار تحليلى مترابط ، الأمر الذى مكن الباحث من تفسير أشكال الصراع التى ظهرت حديثا فى مجتمع قرية الدكة» [٧]. وعلى الرغم من كل ذلك، فان هذه الأعمال لاترتفع إلى مستوى التنظير الجديد فى النظرية الأنثربولوجية، الأمر الذى ينتفى معه وجود أنثربولوجيا مصرية حتى الآن .

" **وأنثربولوجيامصر** " هى دعوة للدراسة والبحث اعتماداً على التعاون بين مختلف العلوم الاجتماعية والانسانية، وهى قاعدة منهجية يفرضها الموضوع :مصر، المجتمع والثقافة والشخصية المصرية، وهو ما تعكسه أعمال المؤتمر الأول، وهذا المؤتمر إلى حد ما. وفى الواقع هى دعوة للتعمق فى ثقافة مصر ومجتمعها القومى للكشف عن المبادئ العقلية أو المنطقية الجوهرية الأساسية الكامنة التى ترتكز عليها، وكذلك الكشف عن آليات التفاعل والتواصل مع المجتمعات الأخرى عبر التاريخ، وهو ما يتطلب ضرورة الاعتماد على المقارنة لأنها تساعد على التعرف على تلك الآليات إلى جانب الكيفية التى بمقتضاها تمصرت العناصر الثقافية التى وفدت إلى مصر وتقبلتها الثقافة المصرية لتصير من مكوناتها. يضاف إلى ذلك أن معرفة تلك الآليات والمكونات تتيح التعرف على ما تتضمن من السبل الأكيدة للتعاون بين مصر والشعوب العربية خاصة والافريقية عامة بعيدا عن ادعاءات الايديولوجية

الجوفاء .إن هذه المنهجية تُخرج البحوث والدراسات عن اطار الأنثربولوجيا التقليدية، والاتجاه نحو البحوث التي تفرضها الحالة الراهنة بما تفرض من اهتمامات، وكذلك المستقبلية ، ولكن على أساس المحور الأساسي؛ لمصر.

ولايقصد بالحديث عن " **أنثربولوجيا مصر** " دعوة كامنة خفية عن تركيز الاهتمام والانتباه كلية على مصر فقط تعبيراً عن شوفانية كما يحلو القول "العجائز الافراح " المترددين على موائد أفراح الأيديولوجيات، وغيرهم من المشككين فى أمور صارت راسخة فى كيان مصر اجتماعيا وثقافيا عبر التاريخ وحتى العصر الحاضر. صحيح أن البحث الأنثربولوچى، في جوهره، هو عمل سياسي في الدرجة الأولي، مادام يكشف عما يجب أن يُوضع في الاعتبار عند التخطيط للتنمية التي هي في حقيقتها ينبغي أن تكون شاملة. يُضاف إلي ذلك أن الأنثربولوچيا في بداية تاريخها، بل وبعضها حتي الآن،كانت وسيلة للاستعمار وتدعيمه من ناحية ووسيلة للغرس الإجباري الثقافي من جانب الدول الكبري من ناحية أخري،ومع ذلك إن الفكر المنطقي والعقلاني يُخرج مثل هذا البحث بل وكل بحث علمي آخر، خارج نطاق الأيديولوچية لأنها بطبيعتها متعصبة . إن " **أنثربولوجيا مصر** " دعوة للمعرفة والوعى :معرفة شخصية مصر وثقافتها عبر العصور وآلياتها وتاريخها، وكذلك الذاتية المصرية الثقافية والاجتماعية و لتقويتها وتدعيمها فى الشخص المصرى لتأكيد الانتماء وتدعيم الولاء، **ليكون هذا كله قاعدة أساسية لخطط وبرامج تعمل على توجيه التفاعل والاندماج مع ثقافة العصر، ولكن اندماجا واعيا تماما، بمعنى التفاعل والاحتكاك ولكن على ألا يغيب عن الشخص أو الجماعة أنه ينتمى إلى ثقافة مصرية لها خصوصياتها . هكذا يكون التعامل والاكتساب بايجابية ووعى خلاق دون خوف أو شك ، أى تقبل عناصره التى تجعل الشخص يعيش عصره على الدوام، ويتقدم ويشارك فى الإبداع والابتكار بقدر الإمكان من ناحية ، ويرفض مايؤدى عكس هذا كله ويتناقض مع جوهر وكيان ثقافته من ناحية أخرى .** وهذه عملية ضرورية وممكنة حيث تعلمنا الأنثربولوجيا أن عملية الاكتساب والاحتكاك الثقافى لاتفرض أن يكون طرفاها متعادلين ومتكافئين ثقافيا .فهى تتم باعتبارها عملية تفاعل وتكيف بين الثقافات بغض النظر عن درجة تقدمها أو تأخرها .يعنى هذا أن مصر تعمل على أن تُوجد لنفسها مركزاً على المسرح العالمى، وبالتالى تؤدى دورها مثلما كانت تفعل منذ الماضى وقبل الحكم الشمولى .وعلى هذا النحو، فمن المؤكد انها سوف تنجح فى ذلك، يؤهلها لذلك تاريخها الممتد إلى آلاف السنين.

(٢)

تتميز مصر بموقع كان له منذ العصور القديمة أثر فى تشكيل شخصيتها كما يقرر **جمال حمدان** فى موسوعته " **شخصية مصر** " ، بل وأثر كذلك فى المجتمع المصرى وثقافته عبر عصور التاريخ .وكان لنهر النيل من ناحية أخرى نفس الأثر باعتباره مكونًا لإقليم شاسع (حوض النيل) يضم عدة مجتمعات مختلفة ومتنوعة ثقافيا واجتماعيا لها علاقات وثيقة بمصر .وقد كُتبت المؤلفات الكثيرة عنها منذ كتب هيرودوت كتابه " التواريخ " وخلال العصور المتتالية على أيدى الرحالة والمؤرخين والجغرافيين والمصريين والعرب والأوربيين وغيرهم.

ومن المؤكد أن موقف المصريين لم يكن سلبيا فى تشكيل شخصية مصر ومجتمعها وثقافتها .إذ أنه إذا كانت مصر "هبة النيل " كما يقرر هيرودوت، فهى هبة المصريين من ناحية أخرى، وتعكس ذلك حضارتهم عبر عصور التاريخ .ويعنى هذا كله أنه كانت هناك عمليات للاحتكاك والاتصال الثقافى بين المجتمع المصرى والمجتمعات الافريقية منذ اقدم العصور وحتى الآن (أنظر :مقال محمد بن المنى عن الثقافة الشنقيطية) ، فضلا عن الهجرات إلى داخل مصر والاستقرار فيها.

إن الاهتمام بعمليات الاحتكاك والتواصل بين مصر والمجتمعات الافريقية يكشف عن جوانب مهمة فى المجتمع المصرى (البناء الاجتماعى بما يشمل من أنساق ونظم اجتماعية) وثقافته (بما تشمله من مأثورات شعبية وفنون وتقاليد وقيم اجتماعية ومعتقدات) . ومن المنطقى ومن الطبيعى أنه يمكن أن تُوظف المعرفة التى توفرها الدراسات فى هذا المجال فى خدمة قضايا الحاضر المصرى وعلاقاته بالدول الافريقية، بل وكذلك القضايا المستقبلية لدور مصر فى افريقيا . وعلى هذا الأساس وُضعت المحاور التالية، وقد رُوعى أن تكون غير محددة تفصيلاً لكى تُعطى الفرصة للتخصصات العلمية المختلفة المشاركة فى المؤتمر ليحقق أهدافه .وهذه المحاور هى :

١ ـ مصر ونهر النيل.

٢ ـ مصر فى أفريقيا عبر العصور التاريخية.

٣ ـ أفريقيا فى مصر عبر عصور التاريخ.

٤ ـ اللغة واللهجات (النوبة وسيوة وغيرهما مثلاً) .

٥ ـ الحاضر المصرى الافريقى وتوقعات المستقبل.

إن تركيز الاهتمام على تلك العمليات المختلفة للاحتكاك والاتصال وآثارها فضلا عن العلاقات الرسمية فى مجال الاقتصاد والسياسة والثقافة والتعليم عبر عصور التاريخ سوف

يسهم إسهاما إيجابيا فى تحقيق الأهداف الرئيسية " **لأنثربولوجيا مصر** " التى بدأت الكلية باجراء أولى مؤتمراتها فى ديسمبر من عام ١٩٩٥ بمشاركة كلية الآداب بجامعة القاهرة. وفيما يتعلق بالمجتمعات الافريقية، تسهم الدراسات والبحوث فى تحقيق أهداف السياسة المصرية تجاه هذه المجتمعات.

فالأنثربولوجيا قادرة على أن تسهم فى مجالات عديدة .يؤهلها لهذا العمل أنها بطبيعتها توفر معرفة أنثربولوجية بمختلف جوانب الحياة الاجتماعية فضلا عن بيولوجية الانسان .ومن ثم يمكن أن توظف هذه المعرفة لوضع أنسب الأساليب والطرق لحل المشكلات الاجتماعية وتخطيط التغير الثقافى والاجتماعى لتعديل أسلوب الحياة لتحقيق أهداف مرغوب فيها ، وهو ما يُعرف بالأنثربولوجيا التطبيقية، والأمثلة كثيرة علي ذلك .فقد لجأت هيئات دولية إلى الاستعانة بالأنثربولوجيين كمستشارين فى مشروعاتها التى يُقصد منها تنمية المجتمعات القروية لتوفير احتياجات السكان، مثل اليونسكو والبنك الدولى ومؤسسة روكفلر .ومن ناحية أخرى، كان لتوظيف المعرفة الأنثربولوجية المتعلقة بالعلاقات المتبادلة بين الصحة الانسانية والتغذية من ناحية والمعتقدات والممارسات الثقافية من ناحية أخرى أهمية بالغة فى مساعدة المؤسسات العلاجية فى أن تكون أكثر قدرة فى تقديم الرعاية الصحية الممتازة للمواطنين، فضلا عن بحوث أخرى ساعدت على التعرف على الممارسات الثقافية التى تعمل على انتشار الأمراض مثل انماط تناول الطعام والسلوك الجنسى. ومن ثم يمكن تجنب الأمراض وانتشارها.

والمثال الأكثر وضوحا وتأكيدا لأهمية المعرفة الأنثربولوجية من أفريقيا (٨) .ففى نيجيريا وُظفت الأنثربولوجيا لمحاربة الاستعمار ونيل الاستقلال والتحرر .ولعبت الأنثربولوجيا فى هذا الشأن دوراً حيويا .وقد انتقل هذا الدور إلى مستعمرات أخرى. وزيادة على ذلك، استمر هذا الدور البالغ الأهمية بعد الاستقلال فى عام ١٩٦٠، بحيث تبلور وصيغ مصطلح له دلالته الهامة هو " **أنثربولوجياالتحرر** "، ويقصد منه الدراسات والبحوث التى أجريت فى إطار الجهاد فى سبيل التحرر والاستقلال ، والتى أسهمت بقوة فى تحرير المستعمرات الافريقية. وبعد التحرر تحول سياق الأنثربولوجيا ودورها فى نيجيريا وغيرها نحو تدعيم المجهودات فى بناء الأمة والدولة وتأكيد تماسكها وتضامنها، والعمل على إزالة أسباب التباعد القائم بين ٢٥٠ جماعة عرقية فى نيجيريا وذلك بهدف تدعيم الوحدة والتماسك والتكامل، هذه الكثرة والتعدد للجماعات العرقية وتغايرها الثقافى الذى تتميز به الأمم الافريقية .فقد أدرك مدى فاعلية العوامل الاجتماعية والثقافية فى ظهور المشكلات

الاقتصادية والسياسية، بل وكذلك المشكلات العالمية، الأمر الذى يؤكد ضرورة التدخل الأنثربولوجي وبخاصة فى مجال السياسة الاجتماعية والرعاية الاجتماعية والتخطيط .وبناء على ذلك، تقرر لتكوين الأمة النيجيرية الواحدة القوية والدولة وتحديثها، أن تستند صياغة دستور الدولة الفيدرالية النيجيرية على مبدأ أساسي جوهرى هو " **الوحدة فى الكثرة والتعددوالتغاير** " وقد استخلصه الباحثون والمفكرون من الواقع الحقيقى للأمة النيجيرية وتاريخها .وأن تُختار كذلك ثلاث لغات من بين ٥١٣ لغة، وهى الإيبو Ibo، واليوربا Yoruba والهاوسا / الفولانى Hausa/ Fulani [٩].، والأمر الذى يثير الانتباه هو أن هذه الجماعات العرقية جميعها اتخذت المبادئ التى يرتكز عليها أنساقها الثقافية أساسا يتوافق ويتلاءم مع ذلك المبدأ (الوحدة فى الكثرة والتغاير) لتحقيق وحدة الأمة وازدياد شدة تماسكها .فالإيبو مثلا وبخاصة عشيرة إيزرشيما Eze-chima فى المنطقة الغربية الوسطى من نيجيريا اتخذت من تلك المبادىء اثنين هما :مبدأ وحدة وتضامن جماعة الأخوة الأشقاء، ومبدأ وحدة جماعة البدنة، وهما مبدآن كشفت عنهما البحوث الأنثربولوجية وصاغهما رادكليف براون [١٠].فى حين اتخذت جماعة التيف Tiv " **فلسفة الخير المحدود**" لكى تتميز عن غيرها من الجماعة وبالذات إدوما Idoma فى الوسط.

ومن المؤكد أن الأنثربولوجيين المصريين يمكنهم أن يؤدون دوراً هاماً فى تقوية العلاقات المصرية الافريقية، وبالذات مع شعوب ودول افريقيا الاستوائية (وهى دول هامة فى علاقاتها بمصر) . فالشعوب الافريقية قبائل متعددة وثقافات متنوعة مختلفة إلى حد كبير، وأن البناء القبلى ، أو العرقى بالمفهوم الأنثربولوجى الحديث، قد شكل البناء السياسى للدول الافريقية بعد الاستقلال، والمثال على ذلك تكوين الجيوش الافريقية وكذلك الأحزاب السياسية .إذ أن هذه الأحزاب قد تأسست على أساس قبلى الامر الذى أدى إلى شدة العزلة القبلية وبالتالى التباعد الشديد بين القبائل فى المجتمع الواحد، وسيطرة العقلية القبلية أو ما يمكن أن نُطلق عليه الأيديولوجية القبلية، وبالتالى ضعف المحاولات السياسية للاندماج والوحدة الوطنية، وفشل عمليات ومشروعات التنمية، والمثال على ذلك اليوربا فى نيجيريا والإيبو فى الكاميرون والليو والكيكويو فى كينيا .يضاف إلى ذلك أن هذه الاحزاب كانت سببا لفشل محاولات الزعماء التقدميين مثل لومومبا فى القضاء على النزعة القبلية أو العرقية. ومع ذلك لايمكن انكار الدور الإيجابى الفعال لتلك الأحزاب فى تدعيم الاستقلال الوطنى فى فترة محاربتها الاستعمار الاوروبى كما ذكر فيما سبق.

فالتعامل اذن مع هذه الشعوب، وكل منها على هذا التباين الثقافى والاجتماعى، يتطلب ضرورة معرفة التاريخ القبلى لها وخصائص ثقافاتها والنظم الاجتماعية والمؤسسات التقليدية لأنها ماتزال قائمة بفاعلياتها حتى الآن، وكذلك معرفة الأعراف والتقاليد والقيم الاجتماعية والاخلاقيات القبلية وقواعد وأساليب الحياة الفعلية، وكذلك معرفة الازدواجية فى البناء الاجتماعى للمجتمع الواحد وماتتضمن من التناقضات العارضة، وهى ازدواجية ناتجة عن عمليات الاحتكاك الثقافى الناجمة عن الاستعمار الاوروبى وتأثيراته والاتصال بالعالم الخارجى .ومن المعروف أن الأنثربولوجيين، نتيجة لطبيعة تخصصهم ، قادرون على التعرف على كل تلك العناصر والأبعاد لتكون هذه المعرفة مادة على درجة بالغة الأهمية فى رسم سياسات مصر تجاه الشعوب الافريقية . ويرجع ذلك لما تحويه المكتبة الأنثربولوجية من الكم الكثير من البحوث الأنثربولوجية التى أجراها العديد من العلماء والباحثين الأنثربولوجيين فى المجتمعات الافريقية، مثل سجفريد نادل S.F. Nadel (السودان و نيجيريا) ومايرفورتس M.Fortes (غانا)، ايفانز بريتشارد Evans-Pritchard (السودان والنوير) ، أودرى ريتشاردز A. Richards (يوغندة)، دارل فورد D. Forde (ياكو Yako)، هارى شابيرا H. Shapira وماكس جلكمان M.Gluckman (جنوب افريقيا وزمبابوى) .

(٣)

إن افريقيا أرض خصبة لمصر .تجد دائما فى الافريقيين فى كل مكان استجابة الأصدقاء والزملاء .فليست مصر فى نظرهم افريقية فحسب، وهذه الرؤية لها بالطبع دلالاتها العميقة، وانما هى قريبة اليهم وجدانيا وعاطفيا لتاريخها وحضارتها وتأثيراتها طوال التاريخ إلى حين التحرر والاستقلال. فيمكن القول أن العلاقة هى علاقة قرابة اجتماعية. فعندما كنت والدكتورة علية فى بريتوريا فى جنوب افريقيا للمشاركة فى المؤتمر الأنثربولوجى الدولى الذى عُقد فى جامعة جنوب افريقيا (٩ ـ ١٣سبتمبر ١٩٩٦) بعنوان " **الأنثربولوجيا والتحول الاجتماعى لأفريقيا** " سألنا الكثير من الأنثربولوجيين أين أنتم يا مصريين، لماذا تُعطوا وجهكم لجهات لاتستطيع مساعدتكم مثلنا ؟ ويتحدث عن المستقبل فيما يتعلق بمصر وعلاقاتها بالدول الافريقية ومدى أهميتها البالغة فى جميع المناشط .معلوماتهم عن مصر عميقة ودقيقة تدل على رؤيتهم واهتماماتهم، ولديهم رغبة صادقة فى توطيد علاقاتهم بزملائهم المصريين.

وزيادة على ذلك، أن تلك القرابة الاجتماعية بمصر تجعل علاقات التعاون التبادلى بينها وبين الافريقيين تحمل طابعاً خاصاً مميزاً يعمل على تدعيمها واستمرارها على الدوام .إذ انها خالية تماما من اى مضمون أو مجرد إشارة إلى ما أطلق عليه تيودروس كيروس Teodros Kiros ويُشاع بينهم الآن ويعانون منه " **عدم الكمال الوجودى للافريقى** Ontological Incompleteness " (١٠) فهو يقول : " فى رأيى، أن تكون بشرتك سوداء، أى أن تُعلن عن أفريقيتك، يعنى أن تنظر إلى نفسك على أنك مشكلة، أى لست بشراً فى نظر الرجل الأبيض.ومن ثم فالبشرة السوداء، على عكس البشرة البيضاء، ليست مجرد شكلا معينا من أشكال البشرية، ولكنها للأسف أسلوبا لكونك متدنيا؛ الوجود غير الكامل فى ذاته " (١١).

ولهذا نجد المفكرين والباحثين والعلماء الافريقيين يسود بينهم الاتجاه نحو افرقه العلم الاجتماعى ومحاولة غربلته للتخلص من النتائج والمفاهيم غير الصادقة وغير الموضوعية التى نجمت عن النزعة الأوروبية والاعتداد بالثقافة الأوروبية التى كانت تختفى وراء رؤية الباحث الاوروبى للمجتمعات الأفريقية وثقافاتها، بالإضافة بالطبع إلى ذلك السياسة الاستعمارية الأوروبية .ولعل ما قرره مالينوفسكى له دلالة هامة للغاية فى هذا الشأن، إذ أنه يقول "سوف يصبح الأفريقى أنثربولوجيا، وعندئذ سوف يوجه أسلحتنا تجاهنا" (١٢).

ومن المؤكد ، أن مصر حتى ولو لم تضع ما سبق فى الاعتبار فى سياستها تجاه الشعوب والدول الإفريقية، فإن الحرص الشديد على التعاون المتبادل فى جميع المجالات والضمان الأكيد للوقوف إلى جانب مصر فى كل ما يهمها من القضايا على المستوى الإقليمى أو الدولى هما النتيجة الطبيعية من جانب هذه الشعوب والدول .ولعل ما يؤكد هذا القول هو، أليست الأحداث التى حدثت منذ انهيار الاتحاد السوفيتى، بل ومن قبله، تؤكد أن القيم الثقافية خاصة والثقافة عامة هى الجوهر والكيان الخفى لكل نشاط سواء كان اقتصاديا أم سياسيا أم غير ذلك ؟.

بناء على كل ما سبق، نحن نعتبر " **أنثربولوجيا مصر** " نشاطاً أو عملاً يلفت الأنظار إلى ضرورة توظيف المعرفة الانثربولوجية المصرية فى خدمة السياسات المصرية وأهدافها وعمليات التنمية والتحديث والتقدم **والاندماج الواعى مع الثقافات الأخرى والغربية منها بالذات** . ذلك الاندماج الواعي الذي توفره للفرد ما لديه من « **مناعة ثقافية** ». ومن ثم تكون حصنا له ، وبالتالي للمجتمع المصري وثقافته، من الأغراض المشكوك فيها للاتجاهات الثقافية والسياسية المعاصرة مثل العولمة . وهذا كله يكشف عن أهمية البحوث الأنثربولوچية

التي توفرها ، وبالتالي الاجتماعية وغيرها من المعرفة العلمية. وهذا كله يكشف عن مدي أهميـــة هــذا كله في مجال علاقة الفرد بالمجتمع والجماعة. إذ أن هذه العلاقة قد نالها بعض التغير، وسوف تتعرض لكثير من التغير لتنحصر العلاقة في النهاية،وهذا أمر غير مرغوب فيه، علي الفرد ومصالحه. وكما هو معروف يرجع ذلك إلي ظروف جديدة ناجمة عن التغيرات الهائلة للسياسات الجديدة الخاصة بالنظام العالمي الجديد أو الكونية أو العولمة .
صحيح أننا نعلم مدى إهمال الجهود العلمية للمتخصصين الانثربولوجيين فى مجالات كثيرة، ولكن لايعنى هذا على الاطلاق أن نقف موقفا سلبيا تجاه هذا .ونحن (اعضاء اللجنة والمشاركين وغيرهم) سعداء للغاية بتمثيل وزارة الخارجية فى هذا المؤتمر لانه ربما قد تتحقق الغاية، **وهى مهمة وطنية** ، ومن ثم تصير ضرورية للغاية.

وإذا كان هذا المؤتمر لم تتوفر له البحوث والدراسات التى تُعطى القارئ المصرى معرفة أنثربولوجية واسعة بقدر الإمكان ، وذلك لقلة البحوث ، فإن المؤتمر يعتبر خطوة أولية فى هذا المجال ، بل ولغيره من الميادين التى يمكن للباحثين الأنثربولوجيين المصريين أن يقدموا معرفة أنثربولوجية هامة فى كل ميدان منها.

الهــوامــش

1- Fernea, R., " Intergrating Factors in a Non - Corporate Community ", in, **Symposium on Contemporary Nubia,** American Un. in Cairo,1946,pp 1 - 26 .

٢ ـ أنظر التفاصيل، كتابنا، **النوبة الجديدة : دراسة فى الأنثربولوجيا الاجتماعية**، الطبعة الثانية، عين، القاهرة، ١٩٩٤، صص ١٩٦-٢٠٥

3 - Callinder, C., " Social Organization in a Kenuzi Nubia," **Symposium on Contemporary Nubia.**

٤ ـ أنظر التفاصيل :كتابنا ، **النوبة الجديدة** ، صص ٢٢٨ ـ ٢٣٢ .

٥ ـ " التماسك والصراع فى قرية مصرية نوبية"، **مجلة العلوم الاجتماعية** ، مجلد ١٧، العدد الرابع، شتاء ١٩٨٩، صص ٢٥٧ ـ ٢٧٨ .

٦ ـ كمثال للجمع بين أكثر من منحى : أنظر " التعويذة السحرية " من أوراق أحمد فخرى، عالم الآثار، **مجلة الفنون الشعبية** ، عدد ٥٤ ـ ٥٥، يناير ـ يونيه ١٩٩٧، صص ١٣ ـ ٣٤ .

٧ ـ سليمان خلف، " الأنثربولوجيا السياسية " ، **حوليات كلية الآداب** ، جامعة الكويت، الحولية ١٢، الرسالة ٧٩، ١٩٩١ / ١٩٩٢، ص ٤٤ .

8 - Dodo, I. V.O, " Ethnic Pluralism and Úrban Integeration in Africa: The Nigerian Example",

قدم هذا البحث فى :

The confrence of the Pan African Anthropological Association (P.A.A) and The Association for Anthropology in South Africa (A.A.S.A) held on 9 -13, September. of Anthropology, Univ. of South Africa, Pretoria, 1996.

وهذا بحث واحد من عدة بحوث عُرضت فى هذا المؤتمر الذى شاركتُ فيه، تكشف عن مدى اعتماد الافريقيين على الأنثربولوجيا فى تطوير شعوب دولهم وتقدمها.

٨ ـ هذه الكثرة فى اللغة تتميز بها افريقيا كذلك إلى جانب الجماعات العرقية، ففى الكاميرون مثلا ١٨٣ لغة، وفى زائير ٢٠٦ لغة، وفى تانزانيا ١١٣ لغة.

٩ ـ للتعرف على هذين المبدأين ووظيفتهما الاجتماعية ، أنظر :

Radeliffe - Brown, A.R., **Structure and Function in Primitive Society,** Cohen & West, London, 1956, PP 62-88.

وانظر كذلك، أحمد أبو زيد، **البناء الاجتماعى** ، الجزء الثانى، **الأنساق** ، الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، ١٩٦٧، ص.ص ٣١٧- ,٣١٩

10 - Deacon, Moya, " African Phylosophy and Authentic Existence: A Perspective for Anthropological Meditation" p. 5.

بحث قدم فى المؤتمر الدولى الأنثربولوجى المشار إليه سابقا.

11 - Deacon, Moyo, **Ibid**, pp 4-5.

12 - Malinowski, B. **The Dynamic of Culrural Change**, Yale University Press, London, 1945, P. 59.

الفصل الأول
المحاضرات العامة

١ ـ الصراع السياسى فى منطقة وسط أفريقيا

أ.د. عبد الملك عودة

٢ ـ الأثر المغربى الثقافى فى المجتمع المصرى

أ.د. سعد زغلول عبد الحميد

٣ ـ عمارة أفريقيا

أ.د. عادل ياسين

الصراع السياسي في منطقة وسط أفريقيا

عبد الملك عودة *

بسم الله الذى علم بالقلم ، علم الإنسان مالم يعلم . اسمحوا لى أن أشكر الأستاذ الدكتور كمال المنوفى ، وأشكر الأساتذة المنظمين للمؤتمر وكلية آداب بنى سويف والزملاء المتخصصين فى إطار مؤتمر الأنثرو بولوچيا (مصر وافريقيا) .

لقد اخترت أن أتحدث فى هذا الموضوع لكى أثبت نقطة واحدة على الأقل من خلال خبرتى الشخصية ، وأعتقد انها صالحة للتطبيق « **موضوع الصراع السياسى فى منطقة وسط أفريقيا أو هضبة البحيرات** » وذلك من منظور تخصصى وهو " العلوم السياسية ". والسؤال الذى يطرح نفسه هنا : ما هى أبعاد هذا الصراع ؟ وعند محاولة الإجابة على هذا السؤال نكتشف أننا يجب أن نستدعى ونقرأ خلاصات وخواتيم علوم أخرى مثل الأنثروبولوچيا والجغرافيا والتاريخ والاقتصاد . وكان علىّ فى البداية أن أعرج على المؤلفين الثقاة المعروفين فى أوروبا وأمريكا الذين سبقونا فى الدراسات الافريقية وقبل أن ألجأ الي المؤلفين الأفارقة والعرب لأنهم سبقونا في هذه الدراسات . وألجأ إليهم لأعرف ماذا قالوا بالنسبة لجذور هذا الصراع . يدور الصراع السياسى حول السلطة (سلطة الحكم) والثروة وتوزيعهما . فإذا كان لهذا الصراع جذور قديمة ، لابد وأن ألجأ لتخصصات أخرى كالتاريخ والأنثربولوجيا مثلا للكشف عنها . ولا يعنى ذلك أن أبدأ دراستى فى تلك التخصصات من جديد . ولكننى أستعين بنتائج ما توصلوا إليه من خلال دراساتهم المتخصصة ، وهى نقطة أساسية تكشف عن تكامل العلوم الإنسانية والاجتماعية فى الدراسات الأفريقية. وقد استعملت هذا المنهج منذ بداية تخصصى فى الدراسات الإفريقية فى الخمسينيات .

فإذا أخذت المثل من رواندا وبوروندى ، هناك صراع سياسى قائم ، ويستتبع ذلك وجود أدوات عسكرية . وعند وجود تلك الأدوات تكون هناك إبادة وقتل ، وهناك أيضا تدخلات أجنبية خارجية ، وذلك لأن الصراع العسكرى السياسى ، والذى يدور حول السلطة والثروة لايقتصرفقط على أطراف محليين ، ولكن تكون هناك أطراف خارجية تتدخل فى هذا الصراع . وهنا نسأل من أين يبدأ الصراع ، وهنا يجب أن أستدعى نتائج الأنثروبولوجيا والجغرافيا

* أستاذ العلوم السياسية، وعميد كلية الاقتصاد والعلوم السياسية الأسبق .

أولاً وأكتشف حقيقة هامة خاصة بالهوتو والتوتسي وهى، أن الصراع قديم بين الهوتو والتوتسى كقدم الحضارة المصرية واكسوم . شعب الهوتو موجود فى المنطقة وله خصائص أنثروبولوجية معينة .وبالطبع لا أدخل في تفاصيل وفروع الدراسات الأنثربولوجية، ولكن يكفي أن الزملاء المتخصصين يقولون ليّ أن هناك تباينا أو خصائص فسيولوجية وثقافية وزراعية وإنتاجية. لكن حدث أن هبط عليهم شعب آخر وهو التوتسى، يقول عنه المؤرخون إما أنه قادم من شرق افريقيا أو من الهضبة الأثيوبية . الشعب الجديد رعاه، إذن هناك تباين فى وسائل النقل والتكنولوجيا علي مستوى ذلك العصر، نوع السلاح، الرمح ، السيف ، الزراعة ، وحكم المنطقة . فقامت بذلك أول حكومة أو علاقة حكم ما بين حكام ومحكومين ، التوتسى حكام ولهم أيضا خصائص ثقافية وسسيولوجية وأنثربولوجية معينة ودين مختلف عن شعب الهوتو . وقام أول نظام للحكم على العنف ، وهذا بذرة هذا الصراع التاريخى . الحادث طوال التاريخ، أن هذا العنف ظل مستمراً لأن الشعبين لم يمتزجا أو يندمجا معًا ، واحتفظ كل شعب حتى يومنا هذا بذاته مستقلاً عن الآخر ولم تحدث إذابة اجتماعية ولم تتكون أمة جديدة من التذويب الاجتماعي، وظل كل شعب ينظر إلى جاره على أنه آخر وليس نحن ، فكان التباعد الاجتماعي الشديد بينهما . علاقة العنف واكبها علاقة السيطرة على الثروة ، فائض الانتاج . وهذا يؤدي إلي استدعاء علماء الاقتصاد ، ماذا يقولون عن العصور القديمة والوسيطة، دخل المنطقة العرب قبل الإسلام وبعد الإسلام أيضاً حيث وصلوا بتجارتهم إلى شرق أفريقيا، وزنزبار، وساحل كينيا وتنجانيقا فى ذلك الوقت ، وبدأو فى فتح طرق التجارة إلى داخل أفريقيا حتى وصلوا إلى هضبة البحيرات وعبروها ودخلوا إلى الكنغو الديمقراطية ، زائير سابقا، في المنطقة الشرقية .

معنى ذلك أن هناك وافداً جديداً إلى المنطقة، وهنا لم تعد التجارة تجارة محلية ولكن غدت تجارة إقليمية صارت كذلك دولية، وهنا دخلت ثقافة جديدة ودين جديد هو الدين الإسلامى. نوع التجارة متغير عن التجارة القديمة، لأن الذي ينقل تجارة من وسط أفريقيا إلي الساحل لتصديرها لابد من إحضار أنواع جديدة من التجارة : الرقيق والعاج والأخشاب والمعادن إلي آخره . ولكن لم تستمر هذه الفترة طويلاً ، حيث بدأ التسابق الاستعمارى وتقسيم أفريقيا، وهنا وصلت الدول الأوروبية فى بدايات الرأسمالية والتطور الرأسمالى بتفكير جديد، وهو ما يسميه التجاريون بالرأسمالية التجارية

أوالرأسمالية الصناعية . المهم هو ما تركوه كنتائج لهذا التسابق الاستعماري . وصل الألمان إلى هـذه المنطقة وحكموها ، وكذلك الإنجليز أيضا وقسموا معهم المنطقة ، وأخذوا تنجانيقا وكينيا وأوغندا ، وحكم الألمان رواندا وبوروندى وحكم البلجيك الكونغو . وهكذا بدأ يدخل وافد ثقافى مادى جديد :

أولاً : تدخل الديانة المسيحية بثقافتها ،

ثانيًا : تدخل المدرسة ، السلم التعليمي الأوروبى ، سواء مدارس كنسية أو مدارس حكومية ، كذلك دخلت لغة جديدة وهي اللغة الفرنسية وذلك لأن الجزء الأكبر من البلجيك يتحدثون الفرنسية، وكذلك اللغة الألمانية والإنجليزية . ونتيجة لذلك تبدلت مسارات التجارة إلى الغرب بدلاً إلي الشرق حيث كان العرب ينقلون التجارة من الوسط إلى الشرق . بمعني عندما هُزم العرب ، وهم كبار تجار المنطقة ، بدأ الأوروبيون يأخذون التجارة إلى الغرب أي إلى الأطلنطى بدلاً من المحيط الهندى . طوال هذه الفترة لم يتغير نظام الحكم، عمود السلطة هم التوتسى فى القمة ومعهم السلطة والثروة، والهوتو محكومون سواء أكانوا فلاحين فقط أو جامعى ثمار . ومع ذلك خلال هذه الفترة بدأوا يتعلمون أو يقتبسون أشياء من التطورات الجديدة سواء التي وفدت مع تجارة العرب أو التجارة مع أوروبا . قامت الحرب العالمية الأولى واختفى الوجود الألمانى من المنطقة ، واستولت بلجيكا على رواندا وبورندى . وظل أيضا عمود السلطة وجوهرها النفوذ وأدواتها الرادعة (الجيش والبوليس والتكنولوجيا الحديثة المتغيرة بدلاً من المح والسيف ، صارت البندقية وغيرها من أدوات السيطرة، فضلاً عن زيادة الثروة وزيادة نوعيات التجارة . وكان من نتيجة ذلك اتساع رقعة التجارة بنوعيها وتزايد الإنتاج واختلاف نوعيته لأن المطلوب منه لأوروبا غير المطلوب للعرب . وظهر نوع من المزارع Plantation ، وبدأت استثمارات فى مجال المعادن والأخشاب وأدخلت محاصيل جديدة إلى المنطقة مثل البن ... إلخ . كل هذا يتكلم فيه أساتذة التاريخ والاقتصاد والجغرافيا . ولكن ما يعنينى هنا هو الخواتيم والنتائج التي أستخدمها في دراستي . فى هذه الفترة بدأ يظهر ما يسمى فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بظاهرة newmen أي الناس الجدد ، ظهر قطاع من المتعلمين ، الذين يرغبون في العمل كشرطي أو كاتب أو موظف أو سواق سيارة أو أتوبيس ، وذلك قبل أن يوجد خريجو الجامعات والحصول علي درجة الدكتوراة والماجستير . وربما

الذين يدرسون تطور التاريخ المصري يعرفون أن ما حدث في مصر ، يحدث في مجتمعات أخري من العالم . ولكن برغم ذلك ظل التوتسى هم الشعب المسيطر ، بيد أن الهوتو لم يستسلموا واستمروا فى حالة من الثورة والتمرد ، وبدأوا يستخدمون أنواعًا جديدة من الأسلحة التي تستخدم في السيطرة عليهم والتحكم فيهم : البندقية والمدفع الرشاش ثم ما حدث من تطور فيها ، وذلك في الاغتيال والانتقام . وهكذا ظلت علاقات العنف المتبادلة قائمة . وتتزايد بين الطرفين . البلجيك لم يدخلوا تغييراً كبيراً . ما دام التوتسي قابضين علي السلطة والأمور الاقتصادية والسياسية بالنسبة للحكومة الأجنبية هادئة، فالتوتسي يقومون بالتصرف مع المحكومين، وهذا أمر لا يهمهم . ولكن طبيعة التطور الاجتماعى أوجدت فى الهوتو حركات جديدة، حيث تعلم أناس جدد منهم في أوروبا ، ودخل البعض منهم الحرب العالمية الأولى والثانية .

وقد كان لظاهرة المجندين السابقين دور هام جداً فى هذا الصراع السياسى بين الهوتو والتوتسى . استعان الأوروبيون وكذلك البلجيك ببعض الأفراد من مستعمراتها وزجت بهم فى مسارح الحرب ، سواء فى أوروبا أو فى الشرق الأقصى . وقد عاد هؤلاء إلى بلادهم بعد انتهاء الحرب. وهنا ظهرت داخل المجتمع تركيبات أو أوضاع جديدة . وبدأت ظاهرة التمرد عند الهوتو، ولكن التوتسي ظلوا في منتهي العنف . بالنسبة للسلطة لايعرفون إلا قطع الرقبة .

انتهت الحرب العالمى وبدأت فترة ما يُعرف بفترة تصفية الاستعمار الأوروبى والتحرر الوطني وإعلان حقوق المستعمرات فى الأمم المتحدة ، وظهر النظام العالمى الجديد حول هذا الموضوع . بلجيكا باعتبارها أضعف أنواع الاستعمار قبلت التصفية وأعلنت استقلال الكونغو الديمقراطية وهى زائير ورواندا وبورندى . وكان ذلك فى سنة ٦٠ / ٦١ . وهنا تبدأ الدراسة الأساسية للعلوم السياسية ، وننظر في التاريخ . نجح الهوتو في ثورة رواندا وسيطروا عليها ، بينما استمر لمدة ٢٥ سنة . ظل التوتسى فى بورندى مسيطرين ونجحوا فى قمع ثورة الهوتو. وهنا اصبح التاريخ تاريخين : رواندا وحكومة الهوتو المسيطرة . وبورندى وحكومة التوتسى المسيطرة، وخلال فترة الحرب الباردة ، وهي من سنة ١٩٦٠، أستدعى إلى المنطقة سواء رضينا أم أبينا أو شاركنا كشعوب وحكومات أو لم نشارك، استدعي النفوذ الأجنبى : الاتحاد السوفيتى وحلف وارسو وكل القوي المؤيدة من جانب ، والولايات المتحدة

الأمريكية وحلف شمال الأطلنطى وكل القوي المؤيدة من جانب آخر . وهنا ظهرت الإنقلابات العسكرية كأداة لتغيير نظم الحكم . البلدان رأيا الانقلابات العسكرية ولكن فى داخل الشعب الحاكم، رواندا رأت انقلابات عسكرية فى داخل الهوتو. ويدل ذلك على أن كلمة الشعب وكلمة الأمة هى كلمة مثالية ، في داخلها طبقات وأقسام وعشائر . فمثلا الصومال كنا نعتقد لمدة ٤٠ سنة أن الصومال أمة، وتبين بعد ذلك أنها ذات تقسيم عشائرى وقبلى قد يصل إلى مستوى الصراع والاقتتال ، وهو ما قد يؤدى إلى تقسيم جذرى لعموم الأمة.

فى بورندى أيضا الهوتو مسيطرون ولكن فى داخلهم انقسامات قبلية وعشائرية وطموحات للسيطرة ، فلجأوا الى الانقلابات العسكرية . والعنف الذى ظل الأساس الوحيد للعلاقة بين الحاكم والمحكوم . الهوتو عاملوا التوتسى بأفظع مما قام به التوتسى فى الهوتو. وذلك يدل على عمق جذور الصراع بين الطرفين . وظهرت المذابح وهو ما يسمونه فى الأمم المتحدة بحروب الإبادة . وفى فترة من الفترات قرر الهوتو التخلص نهائيا من التوتسى. وتكونت جمعيات شديدة التعصب وصل الأمر إلي أن قام الهوتو بحملة إبادة فى المدارس . فى فترة معينة بدأوا الهجوم على المدارس وقتل الأطفال الصغار . وهى بداية المذابح الشهيرة فى رواندا، لأنهم لا يريدون وجود جيل جديد منهم ، بمعني الاستأصال والإبادة . وهو مفهوم عام فى المذابح والاستأصال كما يحدث فى الجزائر الآن .

وقد تمت هذه العمليات فى فترة الحرب الباردة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوڤيتى. ولم تكن الدول الكبري مهتمة لأن ما يهمها في حالة الصراع علي مستوي العالم أجمع هو الصراع المباشر بينهما، أي الجانب الرأسمالي من ناحية والجانب الاشتراكي من ناحية أخري . فهذا الصراع له الأولوية لأن حياة كل طرف ترتبط به، إما أن يعيش أو لا يعيش. وفي هذه الحالة تترك أنواع الصراع الأخري أو يتحكم فيها ، وهذا أمر ممكن، أو تترك للناس يتصرفوا فيها. وليس هناك طرف غير مشغول بالصراع الأساسي المباشر بينهما . فإذا سُئل الاتحاد السوفييتي أو أمريكا عن الصراع مع الآخر يجيب أنه يُؤخذ بالأولوية عن الهوتو والتوتسي. ولهذا مع نهاية الحرب الباردة، وقد بدأت في منتصف الثمانينيات أي منذ عشر سنوات تقريبا، بدأنا نسمع فى وسائل الإعلام عن مذابح الهوتو والتوتسى ،كما لو كانت جديدة . ونندهش عن تلك الصراعات والمذابح والفوضي في أفريقيا . ومع ذلك كل هذه الصراعات موجودة من سنة ٦٠. الجديد

هو نطاق العلم بها .الذين يتكلمون عن جنوب السودان، الحرب الأهلية الأولي فيها بدأت في آخر ١٩٥٥ قبل استقلال السودان في يناير ١٩٥٦ . الصراع الإيريتري من سنة ٦٠ ، الصراع الأنجولي استمر لمدة ٢٥ سنة . بدأ اهتمام الدول الكبري بهذه الأنواع المنخفضة من الصراع بنهاية الحرب الباردة وانحصر الخطر الأعظم، بمعني انهيار الاتحاد السوڤيتي . وخرج من الخريطة السياسية العسكرية للعالم أجمع . لا يوجد إذن الخطر الأول الكبير ضد دول غرب أوروبا ، لذلك بدأوا ينشغلون بغيره. السسب في هذا هو أن العالم تحول بعد الحرب الباردة إلي النظام الرأسمالي. إذن احتمال الحرب الساخنة بينهم منعدم. الموجود هو حرب تجارية، تنافس اقتصادي، توزيع الكيكة من جديد في الأسواق، استثمارات. من الضروري أن يبدأ في هذه المناطق استثمار وتجارة، ولكي ينجح الاستثمار والتجارة وأن تنضبط الأسواق لابد أن يكون هناك أمن وهدوء. هذا كل ما أدي بالدول الغربية : فرنسا ، أمريكا ، انجلترا. وواضح التغيير، إذ أن أمريكا هي قائدة فريق الأنجلوفون المتكلم اللغة الإنجليزية، فرنسا هي قائدة فريق الفرانكفونية المتكلم اللغة الفرنسية. اللغة صارت أحد الأهداف، وليست لغة الحديث أو الكلام . والإعلام والإنتاج التلفزيوني والبرامج والجريدة والكتاب صارت جميعها صناعة تحقق أرباحًا طائلة . والدول تتنافس عليها تنافسًا قطع رقبة . تصوروا إن الولايات المتحدة توزع هذه المنتجات الثقافية علي نطاق العالم، بالطبع تحقق كمًا هائلاً من الأرباح . وكل هذا يتطلب تدريبًا وإمكانيات وقدرات معينة تتفق مع الصناعة المعاصرة. لهذا دخلت اللغة والثقافة والاعلام كجزء من مقومات الصراع الدائر بين الفرانكفونية وفريق الأنجلوفون، وهو صراع اقتصادي وإعلامي ولغوي وثقافي .

جوهر الصراع كما ذكرنا هو السلطة والثروة ، الصراع بين الهوتو والتوتسى، لكن حاليا تغيرت أطراف الصراع . فقد أصبح لدينا أطراف أوربية وأفريقية جديدة . وأصبح هناك تغير فى الأهداف والغايات، وكذلك ترتيب تلك الأهداف والغايات بالنسبة لكل مرحلة أو لكل معركة . بدأت الدخول فى حلبة الصراع أطراف أفريقية مثل جنوب أفريقيا وأوغندا . لعلكم تلاحظون أن الرئيس الأمريكي وصل اليوم إلي أوغنده، وسوف يعقد مؤتمراً غدا سوف يحضره ١٠ من رؤساء دول وسط أفريقيا لأن المسألة حساسة، وهذه الدول تقع في وسط المنطقة، وهذا الموقع مؤثر. ومن ثم يراد ضبط الأمور. وصار هناك قضايا جديدة مثل الإبادة وحقوق الإنسان واحترام البشرية وإعادة بناء البنية الأساسية إلي آخره .

آخر كلمة أود أن أقولها هي ، من المفترض أن تهتم السياسة المصرية بهذا الموضوع .وأن مدي اهتمامها يُسأل عنه أهل السياسة الذين يعملون في وزارة الخارجية ورئاسة الدولة لأن هذه المنطقة هى أحد مناطق منابع نهر النيل ، الهضبة الاستوائية التى بها أوغندا ورواندا وبوروندى والكونغو الديمقراطية وكينيا وتنزانيا . والمفترض أن مصر كان لها امبراطورية فى القرن التاسع عشر ،وقد وصلت إلي هذه المناطق قبل تصنيفها لحساب انجلترا وألمانيا وإيطاليا إلي آخره في هذه المنطقة . ومن ثم يكون لها تأثير ثقافي في هذه المنطقة ، لأن هناك شعوبًا اعتنقت الإسلام . فالهوتو أكثر من التوتسي، وكذلك في أوغنده وتنزانيا وكينيا ، وكذلك المفترض أن تغيير الأهداف والأساليب بعد انتهاء الحرب الباردة يجعل مصر تهتم بالتجارة والتصدير والاستيراد ، وهذه أسواق هامة حاليًا . ولن تُقفل هذه الأسواق نتيجة اتفاقية الجات، ونتيجة منظمة التجارة الدولية. في القرن التاسع عشر كانت المنافسة بين الدول تؤدي إلي الاحتكار وقفل الأسواق والجمارك . الآن وفقًا للاتفاقيات الجديدة، الأسواق تُفتح، والتنافس شديد للغاية، وكل دولة تستطيع أن تتنافس، والتنافس أيضا مستويات، الدولة التي لها قاعدة اقتصادية كبري وإنتاج كبير يأخذ قسطًا أو جزءاً أكبر، لكن لا يمنع هذا أن الدول التي يكون إنتاجها قليلاً أو متوسطًا أن تجد جزءاً من الكعكة في الأسواق .

يضاف إلي هذا ، أن اهتمام مصر بمياه النيل وهو أمر ضرورى للغاية وواجب، لأن في حوض النهر دولاً مستقلة الآن ، والعلاقة المتبادلة بين الدول المستقله في الحوض قد تغيرت لأن تفكيرنا قبل عام ١٩٥٠ وقبل استقلال السودان وأيام الامبراطورية المصرية كانت هذه المنطقة منطقة واحدة لا توجد فيها حدود سياسية، قيام الدول الحديثة أوجد الحدود السياسية، أوجد المواطنة، أوجد فكرة الأمن القومي للدولة . مثلما نحن نتكلم عن الأمن القومي المصري، يتكلم الأثيوبيون والأوغنديون والتنزانيون كذلك عن الأمن القومي . فمن المعروف، كما يقول علماء الأنثربولوجيا وعلم الاجتماع، أن أفراد الصفوة الحاكمة، النخبة الحاكمة، يعرفون كيفية تفلسف أمنها للسيطرة في الدولة ، وكيفية اسقاط هذا الأمن علي جهاز الحكم القائم، ويصير أمنًا للدولة. في المنطقة صراع سياسي، صراع ديني، صراع ثقافي، صراع اقتصادي، ولا أعرف متي سوف ينتهي، ولكن من المؤكد أن الشعوب سوف تتعرض للتعب مثلما حدث في سيراليون وليبيريا وغيرهما .

أشـــكركم عـــلى حســـن استـمـاعـــكم ، وأرجـــو أن أكـــون قـــد قدمت ملامح قـصيرة تؤكد تـكامل العلوم الإنسانيـة والاجـتـمـاعـيـة وتعـاونهـا ، وأنـه يجب الاسـتـفـادة من نـتـائج وخـلاصـات وخـواتيم بـعـضـنا الـبـعض فى دراسـاتـنا الخـاصـة . ونحن نتـابع في هذا الـمـوضـوع خلاصات وخواتيم ونتائج الدراسات بالإضافة إلي التحليل السياسي .

أشكركم ،كما أشكر القائمين على هذا المؤتمر

شكرا والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

الأثر الثقافى المغربى فى المجتمع المصرى

سعد زغلول عبدالحميد *

نظرات عامة فى أهمية الموضوع ومصادره :

الأثر الثقافى المغربى فى المجتمع المصرى من موضوعات التاريخ الاجتماعى الطريفة من حيث هو أحد افرازات السياسة، الذى يظل بمثابة العمود الفقرى للتاريخ، رغم الاتجاه الحديث الذى يهدف إلى اعتبار التاريخ الحقيقى بمثابة فلسفة التاريخ بمعنى التاريخ الحضارى الشامل، كما ينبغى أن يكون وهو الذى عرفه ابن خلدون فى المقدمة بالعمران، بمعنى الاجتماع الانسانى من اجل حياة أفضل، عن طريق تبادل المنافع بين افراد المجتمع.

وإذا كان ابن خلدون يمزج بين الدين والسياسة ونظم الحكم والحرف والصناعات والعادات والتقاليد على طول الابواب الخمسة الاولى من المقدمة فانه يخصص الباب السادس للثقافة حيث يحمل ذلك الباب عنوان : فى العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه .ويخصص بعض فصوله لعلوم القرآن والحديث والفرائض والفقه والكلام والتصوف والعلوم العقلية باصنافها ، من : علوم العدد والهندسة والهيئة والمنطق والطبيعيات والطب والفلاحة والالهيات والسحر والكيمياء والفلسفة (وفساد موضوعها)والنجوم (وإبطال صناعتها)، وما يتبع ذلك من طرق البحث فى العلوم وطلبها، والرحلة وطلب العلم .

هذا مع ملاحظة ان حملة العلم فى الإسلام أكثرهم من العجم، قبل ذكر علوم اللسان العربى التى تعتبر من الصناعات، مثل :الشعر والنظم، وما يتبعها من أشعار العرب وأهل الأمصار، وما يتبعها من الموشحات والأزجال الأندلسية (١) .

وهكذا يبين ابن خلدون التكامل بين العلوم والثقافة التى استغرق عرضها سدس المقدمة .فكأنها تشغل سدس موضوعات التاريخ إلى جانب الأسداس الخمسة التى تخصص للبيئة والسياسة والحرب والنظم والاقتصاد والاجتماع بمعنى تاريخ الحضارة

---

* أستاذ متفرغ بكلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية .

الشامل، كما سبقت الاشارة، والانثروبولوجيا التى تعتبر أحد فروع الاجتماع وان كانت تتجه حاليا إلى مظاهر الحضارة جميعاً.

وهكذا فإذا كان التاريخ السياسى يهتم بإلقاء الضوء على كبار رجال الدولة من الملوك والقواد وكبار السياسة، فان الثقافة تلقى بالضوء على المشتغلين بالعلوم والفنون والصناعات إلى جانب مظاهر الثقافة نفسها، وما تحويه من علوم وآداب وفنون إلى جانب العادات والتقاليد وغيرها من الظواهر الاجتماعية وهى بعض موضوعات الانثروبولوجيا التى اتسع مفهومها فكأنها الحضارة أو المجتمعات العمرانية.

وحسب تصنيف المجتمعات الاسلامية فى دولة الإسلام فإن العرب يحتلون منها مركز الوسط بينما يحتل العجم، من :الفرس والترك جناحها الشرقى مما وراء العراق، بينما يحتل الجناح الغربى مما يلى مصر، المغاربة البربر والعرب ومن ورائهم القوط فى ايبيرية شمالاً، وجماعات السودان جنوب غرب الصحراء .وهكذا كانت بلاد العراق تمثل المعبر إلى المشرق الايرانى التركى وتقع تحت تأثيرات شعوبه العرقية واللغوية والثقافية، فى مقابل مصر، بلاد المعبر إلى بلاد البحر من صقلية وجنوب إيطاليا وشرق الاندلس شمالا، وإلى بلاد المغرب حتى جبال الأطلس، والتى وقعت بحكم الموقع تحت تأثيرات أهل جزر البحر المتوسط، إلى جانب شبه جزيرتى الاندلس والمغرب، كما كانت تؤثر فيهما، على كل المستويات العرقية واللغوية والثقافية.

وبناء على ذلك تكون بلاد الوسط أو المركز هى اكثر البلاد تأثرا بالعروبة والاسلام منذ قيام الدولة العربية الاسلامية .وكان من الطبيعى ان يكون تسرب العرب الفاتحين من البوابة الشرقية فى العراق نحو ايران وخراسان وبلاد ما وراء النهر إلى حوض تاريم والتركستان فى آسيا الوسطى، كما كان تدفق العرب الفاتحين من البوابة الغربية حيث فسطاطا مصر ورابطة الاسكندرية نحو برقة وطرابلس وافريقية والمغرب الأقصى عبر ممر تازا، ونحو الأندلس وجنوب فرنسا عبر العدوة المغربية اى مضيق جبل طارق وسبتة. وهكذا كان على أهل البلاد المفتوحة أن يأخذوا ابتداء ثقافة العرب الفاتحين فى كل من المشرق والمغرب، حسب قانون ابن خلدون الذى يقول بأن المغلوب كلف بتقليد الغالب فى لغته وسائر عوائده وأحواله (٢) .

واستمر هـــذا الوضـــع حيـــث كان تعريب الدولـــة يسير جنبـــا إلـــى جنب مع نشر الثقافة الاسلامية بين شعوبها، من الفرس والترك شرقا والقبط والبربر والقوط والسودان غربا،(٣) حتى قيام الدول المستقلة تحت سلطان المتغلبين من ملوك الطوائف فـي المشرق والمغـرب بعـد سقوط الدولـة الأموية العربية، وقيام الدولة العباسية على أكتاف الفرس.

ولكنه فى مقابل التأثيرات العربية الاسلامية خلال القرون الهجرية الثلاثة الاولى كانت دولة الخلافة فى المركز بالعراق بعد الشام ومن قبل المدينة تتأثر بالتيارات الحضاريـــة الوافدة على عواصم الخلافـــة مـــع القادمين مـــن أهـل البلاد المفتوحة، من أسرى حروب الفتح من الرجال والسبى من النساء بلغاتهم الأعجمية وعاداتهم المستجدة، مما عرفته قصور الخلفاء، وبيوت الخاصة وأغنياء التجار إلى جانب أسواق الرقيق التى كانت تعج بمختلف العروق والألوان .هذا إلى جانب الوافدين من كبار ممثلى أهل البلاد المفتوحة ممن كانوا يقدمون لديوان الخلافة فروض الطاعة والولاء أو شكاواهم من مظالم الحكم، من سياسية ومالية، مما كان سببا فى ثورات أهل البلاد التابعة من عبيد الزنج أو أحرار الخوارج.

وخلال القرن الثالث الهجرى / ٩م، ومع بداية حركة الترجمة ونقل علوم الفرس واليونان، زادت العناية باللغة العربية وتفتحت أمامها آفاق جديدة من تواريخ الفرس ونظمهم فى الحكم إلى جانب علوم اليونان القديمة وتطبيقاتها فى الطب والكيمياء (السيمياء) وعلم الهيئة والزراعة والهندسة .وعن هذا الطريق زادت الدائرة الثقافية الاسلامية، واضحت اللغة العربية :لغة السياسة والعلوم والفنون، وبذلك صارت بغداد إلى جانب توابعها من عواصم المشرق الاسلامى أهم مراكز العالم الثقافية وبالتالى شهدت الحضارة العربية الاسلامية ازهى عصورها فى القرنين الرابع والخامس الهجرين / ١٠ - ١١م . وكان من الطبيعى ان تنطلق اشعة العلم والنور، من مراكزها الخلافية نحو عواصم الأقاليم البعيدة فى أقاصى المشرق والمغرب والاندلس والسودان، جنوب الصحراء.

ومع بداية هذه الحضارة بدأ أفول نجم خلافة بغداد، منذ ظهور "امارة امراء "الجيش التركى الخلافى ثم قيام السلطنة رسميا على عهد السلطان محمود الغزنوى (ت٤٢,هـ/

١٠٢٠م) وما تبعها من اتخاذ امراء بني بويه الشيعة الزيدية لقب " شاهنشاه " (ملك الملوك) ازدهرت كثير من المدن الاقليمية، واصبحت مراكز علمية لامعة، منافسة للعاصمة الخلافية بغداد .فكان ذلك من أسباب هجرة علوم المشرق إلى المغرب، وخاصة الاندلس حيث لمعت فيمجالات الفنون والعلوم كل من قرطبة واشبيلية اللتين كانت ترفدهما رحلة الحج بالعلوم المشرقية، من :دينية محدثة،وعقلانية قديمة.

وهكذا كانت صحوة الثقافة العربية الاسلامية الاخيرة فى بلاد المغرب والاندلس، على عهد المرابطين والموحدين ممثلة فى ابن حزم القرطبى (ت ٤٥٦هـ ـ ١٠٦٤م) "صاحب " الفصل فى الملل والاهواء والنحل "الذى ظهر صداه فى المشرق ممثلا فى "الملل والنحل" للشهر ستانى (ت ٥٤٨هـ / ١١٥٣م) كما ظهر فى المغرب والاندلس ابن زهر الطبيب الفيلسوف (ت ٥٥٨هـ / ١٦٦٢م) صاحب كتاب "الكليات"فى الطل، وابن رشد الحفيد "Averroes " (ت ٥٩٥هـ / ١٩٩٨م) اشهر من علق على منطق ارسطو وصاحب كتاب "الجزئيات"فى الطب (مقابل كليات ابن زهر ومكمله)،ويعتبر الكتابان صدى مغربيا للطب الشرقي لدى ابن سينا.

أما عن ابن خلدون الذى جعل من مقدمته لتاريخ الاسلام فى كتاب العبر درسا عبقريا فى الحضارة "الانسانية "او فلسفة للتاريخ بمعنى التاريخ كما ينبغى أن يكون، فنرى أنه فلته بالنسبة لابناء عصره فى القرنين الـ ٨ والـ ٩ هـ / ١٤ ـ ١٥م ، او خطأ تاريخيا مما يمكن أن يسمى بالاستثناء الذى يؤيد القاعدة، فنحن إلى الآن ننتظر وكأننا فى سبات عميق عن مخرج لنا من عهود العصور الوسطي الضيقة إلى آفاق العصور الحديثة الرحبة التى سجل معالمها ابن خلدون فى عبره .والأمر يتطلب النظرة المستقبلية المتفائلة بدلا من التمنى اوالحسرة على ما افتقدناه من نهضة العصور الوسطى البائدة.

المصـــادر:

يظهر للوهلة الأولى أنه لما كان الموضوع خاصا بالثقافة فى المجتمعين المصرى والمغربى فربما يظن أن أهم المصادر التى يكون عليها المعول، هى المتعلقة بالشئون الثقافية من علمية ودينية وأدبية .وهو الأمر المقبول .ولكنه لما كان منهج الدراسة تاريخيا يلتزم بتسلسل الاحداث زمنيا تبعا لتوقيت وقوعها، فان الرجوع إلى كتب التاريخ تبقى له

أهمية معتبرة من حيث عرض الاحداث فيمواقعها حسب ترتيبها الزمنى فى شكل مقدمات ونتائج مترابطة فيما بينها ترابطا يؤدى إلى حقائق مقبولة.

ولما كانت دراسة البيئة الجغرافية، مسرح الأحداث التاريخية، هى البداية المنطقية لموضوعات التاريخ، فقد ظهر كثير من الجغرافيين المؤرخين، مثل :اليعقوبى (ت ٢٧٨هـ / ٩٩١م) والمسعودى (ت ٣٤٥هـ / ٩٥٦م)، وابى الفدا (ت ٧٣٢هـ/ ١٣٣١م)، الأمر الذى يجعل كتب الجغرافية والرحلات بمثابة المدخل الطبيعى لموضوعنا الثقافى، وخاصة ذلك النوع الوصفى من الجغرافيا العربية المعروف "بالمسالك والممالك"، التى تعرف بالبلاد والسكان وطرق المواصلات والحرف والصناعات، إلى جانب الثقافة من دينية وأدبية وعادات وتقاليد .وبطبيعة الحال يكون التركيز على كتب الجغرافيين المغاربة الذين ظهروا متأخرين بعض الشىء عن سابقيهم من المشارقة الذين يستعان بهم فى الفترات التاريخية المبكرة .وهنا يكون البدء بالجغرافيين الرحالة من المشارقة، وأولهم اليعقوبى، وله كتاب البلدان (٤) ، الذى يأتى فيه بمعلومات جديدة عن المغرب .ومثل هذا يقال عن ابن حوقل، الداعية الفاطمى (ت بعد ٣٦٧هـ / ٩٧٧م)،وله كتاب « المسالك والممالك » الذى سجل فيه رحلته إلى المغرب والاندلس(٥) . ومن أهم كتب التاريخ والجغرافية المشرقية ذات الطابع العام :كتاب « مروج الذهب » للمسعودى (ت ٣٤٥هـ / ٩٩٦م)صاحب الثقافة الجغرافية الواسعة إلى جانب تبحره فى مختلف العلوم والأداب .وتظهر معارف المسعودى الجغرافية والتاريخية والعلمية والأدبية واضحة بشكل خاص فى كتاب « مروج الذهب » هنا فى الميدان الثقافى (٦) . وبفضل هذا الكتاب اعتبر ابن خلدون المسعودى إماما للمؤرخين من حيث مزجه التاريخ بالجغرافية والعلوم والآداب، الأمر الذى جعله يفهم التاريخ على أنه حضارة متكاملة، فكأنه استاذ ابن خلدون الروحى، فى هذا المنحى العمرانى الحضارى الاجتماعى (٧) .

أما أشهر الجغرافيين المغاربة الذين أكملوا معلومات المشارقة عن بلاد المغرب والأندلس، فهم البكرى الاندلسى (ت ٤٨٧هـ / ١٠٩٤م)،وله موسوعة جغرافية معتبرة، عنوانها : «المسالك والممالك» ، وهى تهتم فعلا بطرق التجارة والمواصلات على طول الساحل الطويل، إلى جانب طريق الواحات الداخلى الممتد غربا من .تارو دانت بالسوس

الأقصى حتى واحة سنترية (سيوة) والفيوم عبر واحات المغرب الأوسط وافريقية وودان وفزان في صحراء طرابلس .هذا، فضلا عن طرق المواصلات الصحراوية الرأسية، من السوادان إلى سواحل المتوسط(٨) . وهو يعرف إلى جانب المسالك، بأهل البلاد ونشاطاتهم العملية في حياتهم اليومية، إلى جانب عاداتهم وتقاليدهم وثقافاتهم المميزة - وذلك على عهد دولة المرابطين، فهو من مصادر تلك الدولة التاريخية الأساسية أيضا.

ويأتى الأدريسى (ت ٥٦٠هـ / ١١٦٦م)بعد حوالى ٧٠ سبعين سنة من البكرى ليستكمل رحلته الجغرافية فى الشمال الافريقى على أواخر ايام المرابطين وبداية دولة الموحدين فى كتابه المعروف بنزهة المشتاق فى اختراق الآفاق الذى تم جمعه مؤخرا ونشره ابتداء فى صقلية (٩) . والأدريسى يختلف عن البكرى، إذ يحتوى على مصطلحات جغرافية، وطرق مواصلات، وهو فى هذا المجال : مثل البكرى، يعتبرمختصرا لاستعمال كتاب الدواوين .ولكنه يختلف عن البكرى فى طريقة العرض من حيث أخذه بتقسيم بطليموس العالم إلى ٧ (سبعة) أقاليم .وهو فى تفصيلاته يذكر بالاصطخرى (ت ٣٤٠هـ / ٩٥١م ـ وله كتاب صور الأقاليم والمسالك والممالك (١٠)، وابن حوقل والبكرى (١١) .

ويأتى كتاب "الاستبصار فى عجائب الامصار"بعد (البكرى والادريسى) لمؤلف مجهول يظن أنه من كتاب الدولة الموحدية على أواخر القرن الـ٦ هـ / ١٢م، اى بعد الادريسى بنحو ربع قرن .وهذا الكتاب يسير على منهج مخالف لكل من البكرى والادريسى إذ يتخذ مسارا اشبه بمسار رحلة الحج، بين المغرب الاقصى ومكة والمدينة عبر البلاد المصرية. ولكنه فى وصفه الشمال الافريقى يتبع منهجا خاصا، إذ يقسم البلاد إلى ٣ (ثلاث) شرائح عرضية، أولها : شريحة البلاد الساحلية (البحرية) على طول الطريق الممتد من الاسكندرية إلى سبتة وطنجة على مضيق جبل طارق، ثم شريط البلاد الداخلية الصحراوية العامرة مع بلاد الواحات .وبلاد الجريد، من :برقة إلى تهودة .ثم المغرب الأوسط (من وجدة) حتى بلاد السوس الأقصى، مع بلاد درعة ومراكش وما يليها من بلاد السودان (١٢) . وإذا كان النقل واضح عن البكرى والأدريسى فى بعض المواضع، فان مجهود المؤلف واضح فيما يقدمه من معلومات جغرافية وتاريخية وثقافية، وخاصة فيما يتعلق ببلاد المغرب الأقصى على عهد الموحدين الأوائل.

أما عن كتب الرحلة المغربية ذات الأهمية الكبرى للموضوع، فأولها كتاب ابن جبير الأندلسى دفين الاسكندرية تحت اسم سيدى جابر - (ت ٦١٤هـ / ١٢١٧م) الذى يعتبر أول من فكر تسجيل مشاهداته ومشاعره وأحاسيسه أثناء رحلة الحج، فى شكل مذكرات يومية، دون فيها ملاحظاته مع المقارنة فى كثير من المواضع مع الأحوال فى بلاد المغرب الموحدية (١٣) .

ولقد أصبحت الرحلة العلمية بعد أبن جبير نموذجا تقليديا لرحلته التى أصبحت النموذج الذى اقتدى به أقرانه من الرحالة المغاربة، الذين ساروا على منوالة ليس فى الكتابة فقط، بل والنقل عنه أيضا ، حتى أصبح هذا اللون من الأدب الجغرافى الثقافى اشبه بحكر لهم.

وهكذا قام العبدرى فى سنة ٦٨٨هـ / ١٢٨٩م، بعد حوالى قرن من ابن جبير، برحلته إلى الحجاز عن طريق السبر، عبر الشمال الأفريقى ومصر (١٤) وفى سنة ٧٣٦هـ/ ١٣٣٦م، قام البلوى الأندلسى برحلته العلمية إلى الحجاز، وهو يقتدى بمنهج سابقيه العبدرى وابن جبير، من حيث الشكل والموضوع (١٥) .وفى سنة ٧٢٥هـ / ١٣٢٥م تبدأ رحلة ابن بطوطة الشهيرة، والتى دونها ابن جزى بمدينة فاس بعد سنة ٧٥هـ / ١٣٤٩م (١٦) .

أما عن القواميس والمعاجم الجغرافية التى عمل أصحابها على سهولة استعمال معلومات المكتبة العربية الجغرافية المختلفة بحسن ترتيبها، فمن أهمها بالنسبة لموضوعنا هو كتاب البكرى :معجم ما استعجم (١٧) ، وقاموس ياقوت (ت ٦٢٨هـ / ١٢٨٣م)، معجم البلدان الذى يعتبر النموذج لهذا النوع من الأدب الجغرافى الذى لايضيف جديدا، وإن أحسن الترتيب والتنظيم .وأخيرا يظهر آخر نماذج دوائر المعارف الجغرافية التاريخية ممثلاً فى كتب :نهاية الآرب فى فنون الأدب للنويرى (ت ٧٣٣هـ/١٣٤٨م)، وأخيرا أشهر ذلك النوع من الموسوعات، وهى :صبح الأعشى فى صناعة الأنشا للقلقشندى (ت ٨٢١ هـ / ١٤٢٨م) .

أما عن مصادر الموضوع التاريخية ومراجعة فتتمثل بطبيعة الحال فى الكتب التاريخية ذات العلاقة بكل من المغرب ومصر، وخاصة فى الفترات التاريخية المشتركة،

مثل كتب عصر فتوح المغرب وغزواته، وأقدمها كتب :فتوح البلدان للواقدى (ت :٢٠٧هـ / ٨٢٢م) ، ومن أهمها :فتوح مصر والإسكندرية [١٨] ، وكتاب فتوح أفريقية [١٩] ، ولا بأس من الإشارة هنا إلى الطابع الأسطوري الذى يغلب على كثير من رواياته [٢٠] فى المقابل فإن كتاب "فتوح مصر والمغرب والأندلس يعتبر أقدم وأدق رواية وصلتنا كاملة عن فتح المغرب وعلاقته الوثيقة بفتح مصر .وتتلخص أهمية الكتاب فى أن صاحبه :عبد الرحمن بن عبد الحكم (ت : بالفسطاط سنة ٢٥٧هـ / ٨٧١م) مصرى، وأنه كان من أسرة كبيرة ضربت بسهم وافر فى العلم، وشاركت بعمق فى أمور السياسة، الأمر الذى يعنى أن المؤلف :أبن عبد الحكم كان فى موقف اجتماعى يسمح له بالإطلاع على بواطن الأمور فى البلاد، من : سياسية وثقافية.وإلى جانب ذلك ينقل ابن عبد الحكم الكثير من الروايات والقصص الشعبية التى كانت متداولة على أيامه سواء عن مصر أو المغرب.

وعن العلاقة بين مصر والمغرب فى القرون التالية يأتى خلفاء ابن عبد الحكم، من :الكندى (ت ٣٥٠هـ / ٩٦١م) صاحب كتاب ولاة مصر وقضاتها ثم المقريزى (ت ٨٤٥هـ / ١٤٦٦م) فى خططه أو فى كتابه عن أوائل الفاطميين فى المغرب، والمعروف باتعاظ الحنفا [٢١]، ومثل كتاب ابن تغرى بردى « النجوم الزاهرة » أو الأسيوطى فى «حسن المحاضرة » .

أما عن كتب المغاربة فأقدم ما وصلنا منها عن المغرب قطعة من كتاب الرقيق القيروانى (ت بعد ٤١٧هـ / ١٠٢٦م) الذى يعتبر من أشهر مؤرخى أفريقية والقيروان، وأن كان قد جمع إلى جانب التاريخ حب الأدب وهواية الشعر والسمر.

ومن أشهر كتب تاريخ المغرب العام كتاب ابن عذارى بـ « كتاب البيان المغرب فى أخبار المغرب »، ويستمر إلى حوالى سنة ٧١٢هـ / ١٣١٢م . وأشهر كتب تاريخ المغرب على الإطلاق هو كتاب ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ / ١٤١٦م) المعروف بالعبر فى أخبار ملوك العرب والعجم والبربر، وخاصة الجزء الأول منه المعروف بالمقدمة التى تعالج الكثير من الموضوعات ذات العلاقة بموضوعنا من حيث فهمه للتاريخ بأنه العمران البشرى أو الحضارة الإنسانية، وعلاجه لكثير من موضوعات العلم والثقافة والأجتماع والفن وعلم النفس والسحر والعادات والتقاليد [٢٢].

هــذا، ويذكــر من كتب المشـــارقة : كامــل ابن الأثـــير، ونهايـــة النويـرى، إلى جــانب كتب الأباضيـــة، مثل : ابــن الصـغير (ق٥هـ / ١١م) ، وكـتـاب السيـر لأبى زكريا (ق٥هـ/ ١١م) (٢٣).

وأخيـــرا تأتى كتب الطبقات التى تعتبر أهم مصادر موضوعات العلوم والثقافة، ومنها الكتب العامة، مثل : وفيات الأعيان لابن خلكان، ومنها الخاصة بالمغرب، وهى إلى يهتم بها أكثر من غيرها، ومنها :كتاب الحلة السـيراء لأبن الأبارت (ت ٥٩٥هـ /١١٩٩م) وأهم كتب طبقات الزهاد والصاحلين من رجال المغرب، كتاب : أبى العرب تميم (ت :٣٣٣هـ / ٩٤٤م) المعروف بـ «كتاب طبقات علماء أفريقية»، وكتاب الخشنى فى «طبقات علماء أفريقية » أيضا، وكتاب المالكى المسمى «رياض النفوس » ثم كتاب الدباغ (ت ٨٣٧هـ / ١٤٣٣م).

ومن كتب الطبقات الهامة تأتى مجموعة كتب سير الرجال التى نشرها فرنسيسكو كوديرا بمدريد (مجريط) فى أواخر القرن الماضى، والتى تعرف بالمكتبة الأندلسية، ولها أهمية خاصة بالنسبة لرحلة الحج الأندلسية، وأقدمها كتاب ابن الفرضى المعروف بتاريخ علماء الأندلس (٢٤)، ويتلوه كتاب الفهرسة لابن خير الأشبيلى (٢٥) ولابن بشكوال منها :كتاب الصلة، وعنوانه «تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهـــم»(٢٦). ولابن الأبار «كتاب التكملة لكتاب الصلة»(٢٧) ولابن الآبار أيضا: «المعجم فى أصحاب القاضى أبى على الصدفى» (٢٨).

التحديد التاريخي للمو ضوع:

العلاقات الثقافية بين أجزاء العالم العربى الإسلامى علاقات دائمة منذ قيام الدولة العربية الأولى فى المدينة، وبدء انتشارها شرقا فى العالم الايرانى التركى، وغربا فى عالم المغاربة، ومن البربر والقوط والسودان، على مدى ١٤ (أربعة عشر) قرنا من الزمان، تقلبت فيها تلك العلاقات ما بين الصعود والهبوط والتسلسل والتقطع، الأمر الذى يسمح بتقسيم تلك القرون إلى عدد من المراحل التى لها سماتها المميزة.

والمرحلة الأولى هى بطبيعة الحال عصر الخلافة الموحدة فى كل من المدينة ودمشق وبغـــداد عـــلى طـــول ٣ (ثلاثـــة) قـــرون، وتلك الفـتـــرة تقـسم إلـــى مـرحلتـــين،

أولاهمـا : عـهـد الفتــوح وتكوين دولة الاسلام الامبراطورية، بين التركستان وتخوم الصين شرقاً، وجبال البرانس وسواحل المحيط الاطلسى الافريقية غربا على مدى قرن من الزمان .والثانية تستمر لمدة قرنين من الزمان كانت العروبة والاسلام فيهما يسيران جنبا إلى جنب ويمثلان القاعدة الجديدة لثقافة دولة الخلافة المبنية على عبقرية اللغة العربية وقواعد الإسلام السوية .

وثقافــة الخلافة العربية الاسلامية هذه لم تلبث ان تطورت خلال القرن الرابع الهجرى / ١٠م إلى دائرة ثقافية عالمية يمتزج فيها التراث العربى الاسلامى بتراث الشعوب التى دخلت تحت مظلة دولة الخلافة، المتمثلة فى حضارة الساسانيين والأتراك الشرقية، وحضارة اليونان الغربية، المشوبة بالمؤثرات المصرية من :فرعونية قديمة، وقبطية معاصرة . وفى بوتقة دولة الخلافة كان من الطبيعى أن يتم المزج الحضارى، والتأثير والتأثر الثقافى بين شعوب الخلافة فى مواطنها المترامية ما بين أواسط آسيا وسواحل المحيط الأطلسى، فى منطقة تمتد عرضا كالحزام المحيط بوسط العالم القديم .وهكذا كان للتواصل الحضارى والثقافى بين المشرق والمغرب أن يقوم بدوره فى حبك نسيج الحضارة العربية الإسلامية، والرفع من شأن ثقافتها إلى دائرة العالمية :لغة وعلما وإنسانيات وفنا.

واعتباراً من القرن الرابع، عصر الذروة بالنسبة للحضارة الإسلامية، ومع نجاح الدعوة الشيعية فى إقامة الخلافة الفاطمية بالمغرب ثم نقلتها إلى مصر، بدأ نوع من القطيعة السياسية بين المشرق والمغرب .ولكنها لم تمنع التبادل الثقافى الذى بقى تياره سائرا على المستوى الشعبى بين المشرق والمغرب .الأمر الذى حافظ على حيوية الثقافة العربية الإسلامية التى أستمرت فى تقدمها خلال القرن الـ ٥هـ / ١١م . ومن ثم انتقالها من المشرق إلى المغرب اعتبارا من القرن السادس الهجرى / ١٢م على عهد دولتى المرابطين والموحدين فى المغرب والأندلس - حيث أخذت الطابع الأسباني المغربى المزدوج .الذى ما زالت آثاره باقية فى آثار كبار العلماء العالميين.، من : الجغرافى الادريسى ، إلى ابن زهر الطبيب ، وابن رشد الحفيد (Averroes) الفيلسوف .كما يضيف بعض العمائر المرتفعة الهامة إلى اليوم .كما فى منارات أو مآذن مساجد الكتبية بمراكش، والخيرالدا (الدوارة) باشبيلية، أو اضرحة كبار العلماء والمشايخ بالاسكندرية،

مثل :سيدى الطرطوشى وسيدى جابر (ابن جبير) وسيدى الشاطبى - الأمر الذى يمثل المردود الثقافى المغربى فى مصر بأجلى معاطيه، منذ أواخر الدولة الفاطمية فى مصر وفى العصر الأيوبى.

ومع انحطاط دولة الموحدين مع بداية القرن السابع الهجرى/١٣م، واشتداد حرب الاسترداد الاسبانية (الريكونكيستا)، تبدأ حركة هجرة اندلسية إلى سواحل المغرب، وبعض دواخله، الأمر الذى كان يزداد أثره بالتالى فى الاسكندرية، وهو الأمر الطبيعى، كما كان له صداه فى مصر القاهرة حتى القرن الـ ٩هـ / ١٥م عصر ابن خلدون فى مصر.

وهكذا كانت اعداد المغاربة والاندلسيين تزداد فى الاسكندرية ، حتى كونوا ما يمكن أن يشبه بجالية كبيرة العدد كانت لها آثارها الواضحة فى عدد من المجالات الثقافية، من التدريس إلى الزهد والتصوف، وشغل البعض منهم وظائف القضاء، إلى التخصص فى ركوب البحر فى مراكب السفر والتجارة، وفى سفن الحرب فى الدفاع والاغارة .ويستمر الحال على هذا المنوال إلى مطلع القرن العاشر الهجرى / ١٦م مع مطلع العصور الحديثة، وهو ما يظهر فى رحلة العياشى (القرن ١١هـ / ١٧م) المعروفة بماء الموائد حيث تزداد التأثيرات المغربية المصرية المتبادلة، وتتسع مجالاتها الثقافية فى العلوم والمعتقدات والعادات والتقاليد والحركة الصوفية، والنوازل المستجدة، من : شرب القهوة والدخان ولبس الجوخ المستورد.

أما عن مشاهداتنا الحديثة فى المجتمع السكندرى، فتتمثل فى أضرحة المغاربة التى أنتشرت فى بعض الأحياء البعيدة عن ساحل البحر مثل كرموز، بمعنى النقلة من فكرة الجهاد البحرى فى الثغر إلى فكرة الأمر بالمعروف فى داخل المدينة، كما ظهرت على العكس من ذلك فى أنواع من أعمال السحر، مثل :ضرب الرمل ورمى الودع والنظر فى المندل والكشف عن الكنوز .أما عن الأثر الدارج فى حياتنا اليومية فكان يتمثل فى أسواق وسط المدينة، وخاصة فى سوق المغاربة حيث يظهر اللباس المغربى الطرابلسى عادة، كما كانت تعرض المأكولات المغربية وخاصة طعام الكوسكوس الذى كان له رواج بين أهل الاسكندرية إلى جانب الفطائر المقلية المعروفة بالسنبوسك، والتى ربما كانت مشرقية الأصل، وافدة من الهند فى المشرق البعيد، حسب مشاهداتنا فى بعض اسواق

الكويت مؤخراً، ومثل العصائد المعروفة بالبازين، وهى المغربية لحما ودما، والتى كانت تؤكل مملوحة أو ممزوجة بالعسل.

عنا صر المو ضوع :

بلاد المغرب ومراكز الثقافة المصرية :

المقصود بالتأثير الثقافى، هى مجموعة المؤثرات المتعلقة باللغة وآدابها، وعلومها بأنواعها إلى جانب المعتقدات الدينية والقصص الشعبية مع العادات والتقاليد .أما عن بلاد المغرب فالمقصود بها الشمال الافريقى غرب مصر، والذى يبدأ فى الحقيقة مع الصحراء الليبية غرب الاسكندرية والممتد إلى سواحل المحيط الأطلسى مع التمدد شمالاً إلى بلاد الاندلس وجنوبا إلى مواطن السودان جنوب الصحراء .والكتلة الرئيسية من سكان تلك البلاد هم المغاربة الذين يعرفون بالبربر إلى جانب الاندلسيين والسودان الذين كانت لهم فيما بينهم علاقات سياسية وثقافية على امتداد التاريخ، وخاصة فى الحقبة من التاريخ الاسلامى الوسيط مجال تخصصنا مع إمكانية التعرض لبعض الأحداث السابقة أو اللاحقة .

وفيما يتعلق بالثقافة فى مصر فمما يؤسف له أنه لاتوجد مراكز ثقافية ذات شأن إلافى الاسكندرية ومصر الفسطاط إلى جانب بعض محطات الصعيد .والاسكندرية هى محطة الصحراء الليبية الكبرى والقاعدة البحرية - عروس البحر - ذات الصلات الازلية بشعوب البحر المتوسط، الأمر الذى يسمح بأن نضع مع تأثيرات المغرب الأفريقى جزر البحر ذات العلاقات الوطيدة فى العصور الاسلامية مع المغرب بمعناه العام، مثل : صقلية ومالطة وقلورية (كلابريا فى جنوب ايطاليا)، إلى جانب جزر ميورقة ومينورقة (البليار حاليا) فى شرق الأندلس (فهى الجزر الشرقية أيضا) .

أما عن فسطاط مصر فى موقع العاصمة المصرية التقليدى الذى يربط بين شمال الوادى فى الدلتا .وجنوبه فى الصعيد، حيث كانت منف وبابليون قبل الفسطاط والقاهرة المحروسة، فهى أهم المراكز الثقافية بحكم ذلك الموقع شرق النيل، والذى يوجهها نحو بلاد العرب أو المشرق الآسيوى دونما عائق، والذى يربطها بوسط أفريقيا وبلاد السودان فكأنها عاصمة وادى النيل جميعا، والقاعدة الافريقية بالامتياز .فهى التى تستقبل

الوافدين من المغرب فى طريقهم من الاسكندرية إلى الحجاز .وهى التى تستقبل الوافدين مع النيل حتى أعماق منابعه السودانية، من شرقية وغربية.

وإلى جانب الاسكندرية والفسطاط كانت تظهر بعض مراكز الشقافة على طول جنوب الوادى فى أسيوط وقنا وأسوان التى ظهرت فيها اعداد من العلماء والمشايخ، وخاصة فى فترة الحروب الصليبية عندما تحول طريق الحج الشامى إلى عيذاب (القصير حاليا)، فكان الحجاج يتجهون جنوبا من مصر الفسطاط فى النيل إلى قنا من حيث كان المسير فى طريق القوافل نحو البحر الأحمر إلى عيذاب، وضريح سيدى أبى الحسن الشاذلى فى صحراء تلك المدينة، والشاذلى هو أستاذ سيدى أبى العباس المرسى شيخ الاسكندرية بالامتياز، وضريحه فى تلك الصحراء خير شاهد على أن طريق الصعيد كان طريق الحج والثقافة فى تلك الفترة.

وبطبيعة الحال فإن التركيز على المراكز العلمية الثقافية المصرية فى الاسكندرية والعاصمة : مصر - القاهرة، إلى جانب مراكز الصعيد المؤقتة لايعنى تحجيم التأثير المغربى بالنسبة للمجتمع المصرى، فالمراكز العلمية الثقافية المصرية الثلاثة كانت بمثابة مراكز للتأثير الدائم والتأثر مع مثيلاتها فى المغرب، مثل :طرابلس وتونس والقيروان والمهدية وبجاية وتلمسان وفاس وسلا وأغمات ومراكش، إلى جانب قرطبة واشبيلية وغيرها من مدن الأندلس وكذلك سجلماسة ودرعة وجنوبى الصحراء، إلى جانب جزائر البحر فى ميورقة وصقلية .وكان أثر ذلك يظهر على طول طريق الحج عبر تلك العواصم المغربية، ومثيلاتها فى مصر عن طريق جنوب الشام أو عبر النيل وطريق القوافل إلى قنا وعيذاب.

التأثير اللغوى والتلاحم العرقى :

ولابأس أن يكون البدء بالتأثيرات اللغوية المغربية، فاللغة هى وسيلة ايصال المعلومات بين الناس، وهى التى تمثل عبقرية الشعب الذى يتكلمها.

ومن المهم البدء هنا بالاشارة إلى القرابة القريبة بين كل من اللغة العربية واللغة المغربية البربرية، بلهجاتها المختلفة .فكلتاهما تنتسب إلى مجموعة اللغات السامية، ومنها اللغة الفينيقية التى انتشرت فى كثير من سواحل المغرب والأندلس فى العصور

القديمة، وكذلك الأمر بالنسبة للغة الآرامية التى كانت منتشرة فى المشرق الايرانى فى نهاية العصر الساسانى، حيث كانت العاصمة مدينة طيسفون - المدائن (سلمان باك حاليا) على بعد أقل من ١٠٠ (مائة) ك.م من بغداد (العاصمة الامبراطورية الاسلامية) . هذا، ولابأس أن تكون القرابة بين لغات المغرب واللغة العربية أو مجموعة اللغات السامية هى نتيجة طبيعية للعلاقات والمؤثرات السياسية والاجتماعية بين البلاد المغربية والمشرقية عبر عصورها التاريخية قبل الاسلام، والمهم هنا هو ما يمكن تأكيده من أن الفتوحات الاسلامية فى الغرب الاسلامى توقفت عند تلك الحدود اللغوية القريبة النسب باللغة العربية، من :المصرية القديمة (الفرعونية) أو الفينيقية والآرامية، أو غيرها من اللغات القريبة مثل الكوتشية السودانية (٢٩). وهو الأمر الذى يمكن أن يفسر أيضا تقبل عدد من الدول التى استعربت وتمسكت باللغة العربية، كما هو الحال فى العالم العربى المعاصر، على عكس الأمر الذى أدى إلى أن تصبح مياه الخليج الفارسى - العربى خط التقسيم اللغوى بين الفارسية (الايرانية والعربية (المصرية)، حاليا.

وإذا كان تأثير لغة المغاربة البربرية غير واضح فيمصر، فإن ذلك التأثير واضح فى الواحات المصرية فى صحراتها الغربية، والمثل لذلك هو لغة أهل واحة سيوة (سنترية) الدارجة، الأمر الذى يجعل من أهلها مزدوجى اللهجة، وأن أخذ الأمر يخف شيئا ما مع تطور طرق المواصلات بأنواعها المختلفة.

أما عن لغة النوبة فلا نعرف أن كانت لها علاقة باللغات السودانية مثل اللغة السواحلية أو بلغة البربر المغربية، رغم ما هو دارج فى العامية المصرية من تسمية النوبيين أو السودان بالبربر ومفردها «بربرى » وهو الأكثر شيوعا (٣٠).

أما عن التوزيع الجغرافى للغة البربرية المغربية فى الشمال الأفريقى بلهجاتها المختلفة فهى تسير من الشرق إلى الغرب كالآتى : أقليم جبل نفوسة بمنطقة طرابلس الغرب، بعض واحات أفريقية التونسية مثل بلاد الجريد وواحات الجزائر الجنوبية الشرقية، وفى منطقتى القبائل الصغرى والقبائل الكبرى، وفى المغرب الأقصى بجبال درن وأقليم السوس بمنطقة مراكش إلى جانب بعض واحات الصحراء الجنوبية .والمهم أن الباقى من اللغة البربرية هى لهجاتها دون كتابتها، إذ ما يوجد منها فى بطون بعض الكتب مدون بالخط العربى.

هذا ويرى البحث الحديث أن بقايا الكتابة البربرية المغربية تظهر فى نقوش الحناء المعروفة عند المصريين «بحنة الزرافة» كناية عن النقش الدقيق والبديع، والتى توجد فيها علامات تشبه بعض حروف الكتابة إلى جانب إشكال من النقوش الهندسية المنتظمة، مما يذكر ببعض حروف اللغة المصرية القديمة، وكذلك بعض حروف اللغة العربية القديمة من ثمودية وصفوية مما يعرف فى العربية بالخط المسند أى الذى ينقش على المساند من قطع الحجارة المنجرة [٣١].

ولما كانت نقوش تلك الحناء مازالت شائعة عند نساء البربر من الطوارق الملثمين ممن ينتسبون إلى قبائل صنهاجة قريبة أنصار الفاطميين من كتامة وصنهاجة فى المغرب قبل هجرتها مع الخلفاء الفاطميين إلى مصر، فلا بأس أن تكون نقوش «حناء الزرافة» هذه، قد وفدت إلى مصر مع قبائل البربر الصنهاجية التى نزلت القاهرة بعد بنائها، ومن القاهرة تكون قد شاعت فى أنحاء البلاد المصرية من الاسكندرية وغيرها.

أما عن اللهجة المغربية التى تستخدم صيغة الجمع بالنسبة للمفرد المتكلم، مثل: نأكل ونشرب ونلعب بدلا من أكل وأشرب وألعب، وخاصة فى المغرب الأقصى، فى مدينة فاس، مما شاهدناه هناك فى أوائل الخمسينات فهى تظهر بشكل واضح فى لهجة أهل الاسكندرية المعروفة [٣٢].

أما عن الخط المغربى الذى يعتبر تطويرا للخط الكوفى نحو الخطوط اللينة كما هو الحال بالنسبة للنسخى أو الثلث، والذى يضع نقطة تحت رأس الفاء ونقطة فوق رأس القاف، فلا نعرف الظروف التى نشأ فيها، والذى ندريه أنه كانت تصعب علينا قراءته إلى حد ما فى الخمسينيات، كما أظن أنه لم يكن معروفا لدى صفوة المثقفين فى مصر، هذا، ولو أن العثور على عدد من الرسائل المغربية فى الدواوين المصرية، مما يشير إليه القلقشندى فى صبح الأعشى، مثل الرسالة التى بعث بها صلاح الدين الايوبى إلى المنصور الموحدى يطلب فيها المعونة من الأساطيل الموحدية لمواجهة اساطيل الصليبيين، والتى كانت تقتضى بحكم الضرورة ردا عليها من ديوان الرسائل المصرى، فهى تعنى أن الخطين المغربى الموحدى والنسخى المصرى الذى كان مستخدما فى ديوان صلاح الدين كانا مقروءين لدى طبقة الكتاب فى كل من البلدين [٣٣].

ومن المهم الاشارة إلى أن انتشار العروبة فى كل من مصر وبلاد المغرب، على أسا من القرابة التاريخية اللغوية بين العربية والبربرية والقبطية المصرية، مما سبقت الاشارة إليه كان من الاسباب التى تؤدى إلى زيادة التلاحم العرقى بين المصريين والمغاربة مع مرور الوقت.

وفى بداية حركة الفتوح كانت المصريون من عرب الفتوح من كل من رابطتى الفسطاط أو الاسكندرية يذهبون فرادى إلى الجهاد، فكانت لديهم فرصة الارتباط بزوجات من البربريات المغربيات ممن كان يؤول إليهم من السبى أو الشراء .وعن هذا الطريق اشتهرت الجاريات المغربيات فى بلاد الاسلام بأنهن ربات بيوت متميزات.

وإذا لم تكن لدينا نصوص عن الاختلاط العرقى بين الجوارى المغربيات وعرب الاسكندرية أو الفسطاط فى بداية الفتوح سوى تلك النصوص التى تقول أن شروط الصلح مع قبيلة لواتة فى برقة وطرابلس سمحت للواتيين بأن «يبيعوا من يشاءوا من أبنائهم فى جزيتهم»، وإن أوامر الخليفة الورع عمر بن عبد العزيز (٩٩ ـ ١٠١هـ / ٧١٧ ـ ٧١٩م) صدرت بعد ذلك بأنه من كانت لديه لواتية فليتزوجها (فتصبح أم ولد شرعية) أو فليرددها إلى أهلها (٣٤) والذى نراه أن زواج العرب هذا، من المغربيات كان يؤدى إلى دخولهن فى الاسلام وتعريبهن، كما كان يهيىء أبناءهن من العرب من لخدمة الدولة العربية فى بلاد المغرب بشكل يزيد الصلات وثاقة بين العرب والمغاربة من البربر (٣٥)، وخاصة فى مجال نشر التعريب ، لغة وعادات بين البربر.

وعن جوارى مدينة اودغست جنوب الصحراء، أهم الأسواق على حدود بلاد السودان الغربى، توجد نصوص متأخرة بعض الشىء من القرن السادس الهجرى/١٢م . بعد فتح المرابطين لتلك البلاد، تشير إلى أنه كان «يجلب منها جوار حسان، بيض الألوان – ربما من سلالة الأمويين الذين فروا إلى تلك البلاد بعض سقوط الحكم الأموى بالمغرب – مائسات القدود، لطاف، ضخام الارداف، واسعات الأكتاف، ضيقات الفروج، المستمتع باحداهن كانما يستمتع ببكر أبدا، من غير أن ينكسر لإحداهن ثدى طول عمرها »(٣٦).

هذا، كما كان «يجلب من أودغست أيضا، سودانيات طباخات محسنات، تباع الواحدة منهن بـ ١٠٠ (مائة) دينار كبار وأزيد، يحسن عمل الأطعمة، لاسيما أصناف

الحلاوات، مثل :الجوزينقات واللوزينجات، والقاهريات، والكنافات والقطائف والمشهوات، وأصناف الحلاوات، فلايوجد أحذق بصنعتها منهن» (٣٧).

أما عن تحول تيار الزواج بين المغاربة والمصريين، فقد تغير في ذلك الوقت من القرن السادس الهجرى/ ١٢م، بفضل رحلة الحج العلمية، واستقرار اعداد كبيرة من طلبة العلم من المغاربة وفقهائهم بالاسكندرية وضواحيها وبمصر القاهرة، إلى زواج المغاربة بالمصريات، واستقرارهم فى البلاد، وتحول ابنائهم إلى مصريين بحكم الموطن والاقامة.

فمن مشاهير تلك الفترة سيدى أبو بكر الطرطوشى (ت ٥٢٠هـ / ١١٢٦م) الذى تزوج بسيدة اسكندرية موسرة هيأت له المسكن المناسب الذى كان يقوم بالتدريس فيه قبل أن يبنى له الوزير الفاطمى المأمون البطائحى، مدرسته التى أصبحت ضريحا له فى حى الجمرك، بشارع الباب الأخضر ، ومن ثم أعطى اسمه لتلك المنطقة من حى الجمرك، فصارت تعرف بالطرطوشى، كما هو الحال بالنسبة لحى الانفوشى (٣٨) وضريح الطرطوشى كان محط أنظار الخاصة والعامة - وما زال - الذين كانوا يلجأوون إليه لفك أزماتهم وقت الشدة، كما كانوا يقدمون لمقامه الطعام والهدايا، ولصندوق النذور النقود وقطع الحلى.

وكان ممن عاصر الطرطوشى بالاسكندرية المقرئ المجود أبو القاسم عبد الرحمن بن عتيق المعروف بابن الفحام (ت ٥١٦هـ / ١١٢٢م) . وابن الفحام صقلى اصلا، سكن الاسكندرية، وصار من شيوخ قرائها حتى قصده الناس من النواحى، وله كتاب فى القراءات السبع (٣٩).

واسم الطرطوشى فى الاسكندرية يرتبط باسم مغربى بربرى من مصامدة بلاد السوس الأقصى، وهو محمد بن تومرت، مؤسس دولة الموحدين بالمغرب والاندلس، وهى الدولة التى تركت بصماتها فى بلاد المغرب حتى اليوم.

ولابن تومرت رحلة من المغرب عبر الاندلس إلى المشرق، حج فيها ودخل العراق، ومر بمصر الفسطاط فى طريق العودة وبالاسكندرية حيث حضر دروس الطرطوشى، وفى مصر ظهر ابن تومرت بمظهر الأمر بالمعروف الناهى عن المنكر، ليس عن طريق الدعوة إلى عمل الخير فقط، بل بممارسة النهى عن المنكر باستخدام القوة عن طريق تكسير دنان الخمر، وتحطيم آلات الموسيقى (اللهو) من المزامير والعيدان والجيتارات.

والمهم ان ابن تومرت كان يشير العامة من المصريين بهذه الأعمال غير المألوفة، الأمر الذى أدى إلى ان طردته السلطات من مصر، وكذلك الحال من الاسكندرية .وتشير النصوص إلى أنه كان يأمر بالمعروف فى شوارع الاسكندرية، وهو فى الطريق إلى مجلس الطرطوشى العلمى، وأنه كان يلقى الكثير من الإذاية والعنت من العامة حتى لم يعد يستطيع الذهاب إلى مدرسة الطرطوشى .وعندما افتقده الاستاذ الشيخ سأل عنه، بل وذهب إلى حيث كان يقيم ابن تومرت فوجد أنه قد قرر العودة إلى بلاده، فودعه وداعا حسنا (٤٠).

الدين ومذاهبه :

أرتبط الدين الاسلامى عضويا باللغةالعربية بشكل أكيد، على أساس ان العرب فى القرون الأولى التى سادت فيها اللغة العربية كلغة الدين والدولة بعد تعريب الدواوين، حتى أصبحت العروبة تكاد تعادل الاسلام (٤١). وفى ذلك يقول المستشرق جودافروا ديمومبين فى كتابه عن النظم الاسلامة بما يعنى أن المسلم يكون مسلماً على قدر معرفته باللغة العربية (٤٢)، وهى الفكرة التى لم تلق استجابة من المغاربة الذين مالوا فى أول الأمر إلى الأخذ بمذهب الأحرار من الخوارج، والذين يدعون إلى إقامة نوع من الجمهورية الشعبية الانتخابية بدلا من الخلافة الوراثية الشريفة، ممثلة فى الأمام على وبنيه من السيدة فاطمة بنت الرسول .وإذا كان بعض الباحثين المحدثين يرون أن المذهب الخارجى فى المغرب هو سليل المذهب الدوناتى الذى عرفته بلاد المغرب على أواخر أيام الوجود البيزنطى فى أفريقية، والذى كان يرمى إلى الأخذ بيد الطبقات الفقيرة من عامة الشعب (٤٣)، فالمعروف أن تسرب المذهب الخارجى كان عن طريق الاسكندرية، حيث كان تجمعهم فى منطقة منار الاسكندرية القديم (منطقة الانفوشى حاليا) قبل ظهورهم فى المغرب لأول مرة سنة ١٢٢هـ / ٧٤٠م (٤٤).

وإلى جانب انتشار مذهب الخوارج فى المغرب فى العصر العباسى الأول ممثلا فى المذهب الأباضى، بدأ انتشار المذهب المالكى فى المغرب وخاصة بالاندلس، على أساس انه مذهب معارضة لدولة الخلافة العباسية، بسبب ما كان من ميل الامام مالك إلى العلويين، وثورتهم بقيادة النفس الزكية سنة ١٤٥هـ / ٧٦٢م (٤٥) هذا، كما انتشر فى

المغرب الأقصى فى مملكة فاس الادريسية، مذهب العلويين الزيدية، الذى كان بدوره مذهب معارضة للخلافة العباسية (٤٦). فكأن بلاد المغرب أصبحت موئلا للأحزاب الدينية السياسية المعارضة للخلافة العباسية والتى كانت قد انتشرت فى مصر أولا وهى فى طريقها بعيداً عن مركز الخلافة إلى المغرب الأقصى والأوسط .وجاء قيام الدولة الفاطمية فى الجزائر وتونس لتتم القطيعة بين المشرق والمغرب الذى أتخذ شكل الفسيفساء الذهبية المبرقشة فى مقابل خلافة بغداد السنية، وذلك ابتداء من القرن الرابع الهجرى / ١٠م .

وكانت نقلة الخلافة الفاطمية من المغرب إلى مصر، بداية عهد جديد بالنسبة للعاصمة المصرية، وهى القاهرة الفاطمية الجديدة، التى أصبحت مدينة مغربية، شيعية إلى جانب مصر : الفسطاط، مدينة أهل السنة من المالكية والشافعية.

ومنذ أواخر القرن الرابع الهجرى / ١٠م، بدأ بناء المدارس فى المشرق الايرانى من أجل مكافحة التشيع الاسماعيلى المتطرف ممثلا فى جماعات الفداوية (الفدائية) من أنصار الحسن الصباح، أصحاب قلعة الموت .وهكذا أصبح المشرق الاسلامى جميعا يعانى من الأزمة الشيعية، وفيما يتعلق بالمجتمع المصرى، فقد كانت معاناته أشد .وذلك أن الانتقال من المذهب السنى إلى الاسماعيلى الذى يعتبر من مذاهب الغلاة (المتطرفين) بسبب الاعتقاد فى عصمة الامام .وفى ان قواعد الاسلام ٧ (سبعة)، وذلك عن طريق اضافة فريضة الاعتقاد فى العصمة كمبدأ أول للتشيع والجهاد كفريضة عين بدلا من « فرض كفاية »، كما هو الحال عند السنة .وهذا ما يظهر فى كتاب دعائم الاسلام لأبى حنيفة النعمان، كبير مشايخ التشيع على عهد المعز لدين الله، والذى يذهب إلى أن تأليفه فى المذهب الفاطمى إنما هو من إملاء المعز لدين الله أول الأئمة المصريين (٤٧).

هذا إلى جانب الاعتقاد فى مبدأ التقية الذى يعنى أن يظهر المرء غير ما يبطن إذا ما تعرض للخطر، وهو من مبادىء التشيع الأساسية، وإن أخذ به المنشقون على التشيع من الخوارج :أصحاب مبدأ الامامة الانتخابية التى يجوز أن يصل إليها اى فرد من الجماعة طالما تمتع بالأهلية دونما اعتبار للتفرقة العرقية او العنصرية.

والمهم أن مسئولية الدعوة إلى مذهب أهل البيت الفاطمى فى مصر القاهرة وقعت بصفة خاصة على عاتق الوافدين الجدد من المغاربة الشيعة والذين كانت لهم مجالس العلم الخاصة بالدعوة، والذين كانوا فى بداية الأمر يستخدمون الترغيب فى نشر المذهب، بما يوافق عقيدة العامة من أهل البلاد ؛ الأمر الذى يعنى تقسيم درجات العلم بالمذهب الفاطمى إلى درجتين، هما :علم الظاهر وعلم الباطن على أساس تقسيم المجتمع إلى طبقتين :عامة وخاصة أو حسب التقسيم الفلسفى للمعرفة إلى ٣ (ثلاث) درجات، هى :علم العامة، وعلم الخاصة، وعلم خاصة الخاصة، وذلك عن طريق استخدام التأويل،

وهو من مبادىء التشيع الرئيسية أيضا، وإن اشترك فيه أهل السنة من الاشعرية، فى آخر تطور للسنة نحو العقلانية، وهو المذهب الذى انتشر فى مصر عقب زوال الدولة الفاطمية (٥٦٧هـ / ١١٦١م) وقيام الدولة الايوبية على يدى صلاح الدين.

وعودة المصريين إلى المذهب السنى وإن كان على الطريقة الاشعرية - بعد سقوط الدولة الفاطمية فى هدوء، يعنى أن المذهب الاسماعيلى الفاطمى كان مجرد مذهب رسمى للدولة العلوية الاسماعيلية، وأنه بقى كذلك لأكثر من قرنين، لاينجح فى تحويل المصريين السنة إلى التشيع، رغم الأعمال القاسية التى قام بها بعض الخلفاء فى سبيل نشر مذهبهم بين العامة، وخاصة على عهد الخليفة الحاكم بأمر الله، صاحب المزاج الحاد، الذى بلغ به الأمر إلى حد مساندة المذهب الدرزى الذى رفعه إلى درجة الألوهية، بناء على مبدأ الدورة السبعية التى يتحول الإمام فى نهايتها إلى مرحلة تقمص الذات الآلهية.

والمهم أن انتشار المغاربة الشيعة بقى محصورا فى قاهرة المعز، الأمر الذى يعنى عدم انتشاره بالقدر الكافى فى الاقاليم التى بقيت محافظة على سنتها حتى زوال الدولة الفاطمية .ومع ذلك فيمكن القول ان تحول السنية المصرية بعد العصر الفاطمى إلى الاشعرية يعنى التأثر بمذهب التأويل الشيعى، وهو الذى يؤدى بثنائية العقيدة ما بين الظاهر والباطن، أى الواقع والمجاز ، وهكذا يمكن القول أنه خلال العصر الفاطمى امكن تحويل السنية المصرية إلى ثنوية نسمح لآنفسنا بتسميتها بالسنية الشيعية، وأن كان التشيع فيها لا يحمل أكثر من فكرة محبة آل البيت، دونما استغراق بعيد فى فهم العقيدة عن طريق مبدأ التأويل.

والمهم هنا هو أن التشيع السنى المصرى مازال باقيا، كما سبقت الاشارة فى محبة أهل البيت، وهو ما عرفناه فى الدعاء فى المناسبات الدينية التى تعرف فى مصر «بالمواسم» واحدها موسم، مثل الاحتفال بالمولد النبوى، وعاشوراء وأيام شهر رمضان حيث كانت تنطلق إلى عهد قريب مدائح العامة بمقولات مما كانت تعرفها مجالس الذكر، مثل : «أذكر محمد ولا تنسى فضائل علي»، إلى جانب «النبى فى طيبة واليهود فى خيبة» وإذا كان الاحتفال بعاشوراء يتخذ الآن شكلا فرحيا، كما كان منذ بدء العصر الأيوبى، بفضل معارض الحلوء الفنية حيث العرائس المزوقة والفرسان المصبغة باللون الأحمر، وأقراص من حلوى الحمص والفستق، وحلوى مهلبية القمح المعروفة - دون غيرها من أطعمة ذلك الموسم - باسم العاشوراء، فان الاحتفال بعاشوراء فى العصر الفاطمى كان احتفالا مأساوياً يتفق مع استشهاد الحسين، سبط النبى، ففى تلك المناسبة كانت تلبس الثياب السوداء وتقام المآدب الحزينة التى يقدم فيها للناس طعام العدس الأسود(أبوجبة) والمخللات المملحة وتختم الوجبة بحلوى العسل الأسود (٤٨).

أما عن الاحتفال ذى الطابع الفاطمى كما شاهدناه فى صبانا فقد كان يأخذ فى حارات حى كرموز بالاسكندرية وازقتها شكلا مأساويا يتمثل فى الرجل ذى الشعر الكث، المتهدل على كتفيه، والعريان الجذع فوق الازار، والذى يحمل مكعبا من حجر البازلت الأسود الذى كانت ترصف به الشوارع، يرفعه بذراعه المفتول إلى أعلى الرأس، ويهوى به على صدره المكشوف بمنتهى العنف، وهو يتمتم بدعاءات الحزن والشجن، فتكاد ان تهتز من هول الصدمة الأرض، وتكاد قلوبنا الصغيرة تنخلع للمنظر المأساوى الجلل، ولأهازيج الحزن والشجن، والتى تذكر أيضا بأعمال التوابين من الشيعة الحسينيين.

وقبيل ايام من العيد الحزنى - عند الشيعة - كان يسير بعض باعة البخور الذين يذكرون بصاحب حجر البازلت أيضا ، وبالمناسبة الأليمة .وكان صاحب البخور يحمل صينية من الخشب مقسمة إلى مثلثات سبعة (على ما تظن)متراصة بعضها إلى جانب بعض حول دائرة (صحن أوسط)، والمثلثات مليئة بالملح الخشن الملون بسبعة الوان قوس القزح، ويربط طبق الوسط بين ألوان الملح بما فيه من أفاويه العود والبخور الداكنة، وحسبما تسعفنى الذاكرة، فان الرجل كان يسير منشداً :

ـ النهارده السابوع، وبكره التامون، وبعد التاسوع

بخور العاشورا يا مبـارك

ـ العين يالله السلامـة والنجــا من العيــــن

ـ العــين فلقـت (فلئـت) الحجــر نُصّيــــن

ـ يـا بركـــة الحســــن والحسيــــن

بخور العاشورا يا مبارك

وهذا الأمر يذكرنا الآن بما كتبه ابن خلدون فى المقدمة من فصول فى السحر والشعوذة وعلم الزايرجه (٤٩).

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أساس التصوف المغربى فى مصر :

والمهم أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى قام به ابن تومرت فى مصر ظل يمارسه فى المركب الذى استقله من مرسى المنارة بالميناء الشرقى، قرب قلعة قايتباى، وأقلع به فى اتجاه المغرب .فلقد بدأ باجبار المسافرين فى المركب على أداء الصلاة فى أوقاتها ، ولكنه عندما تقدم إلى إراقة دنان الخمر الخاصة بالبحارة، بل وتكسيرها ، أنزلت به عقوبة الرمى فى لجة الماء لفترة طالت إلى نصف يوم، الأمر الذى أثار تعظيم البحارة وأهل المركب له، والانصياع بعد ذلك لأوامره.

وهكذا يكون ابن تومرت أول سلسلة الرحالة من المغاربة والأندلسيين الذين وفدوا إلى مصر فى طريقهم إلى رحلة الحج، وحرصوا على حضور مجالس الشيوخ فى الاسكندرية والقاهرة، وكانوا طلاب أمر بالمعروف ونهى عن المنكر .أما من استقر منهم بالاسكندرية فصاروا من كبار الأولياء الصالحين، وهم إلى اليوم مفخرة الاسكندرية، إذ يرصعون شواطئها بأضرحتهم المباركة على طول الطريق الساحلى، والتى كانت مراكز لإشعاع العلم والنور، الذى كان يهدى المدينة دائما إلى سواء السبيل.

وإذا تســاءلنا عــن كيفية تحول علمــاء المغاربــة إلى مــشايخ للاســكندرية، فربما تلخصت الاجابة فى التفاوت الحضارى بين المجتمع المغربى الذى يتصف بالبساطة فى حياتـه اليومية قياسا على مذهبهم المالكى الذى يعبر عن حياة مجتمع المدينة النبوية، وذلك على عكس المجتمع المصرى الذى يتصف بنوع من التباين والتنوع على قدر ما بين قاعدة الهرم الاجتماعى وقمته.

ويظهر التباين بين المجتمع المصرى المتعدد الشرائح وبين المجتمع المغربى البسيط التكوين فى الملاحظات التى يقدمها الرحالة الأندلسيون والمغاربة على مّر القرون، وهى الملاحظات التى تجعل منهم، كما يروا فى أنفسهم وكأنهم فى بلاد الدعوة إلى الدين القويم، والسلوك السليم فكأنهم متطوعة للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وهى المهمة التى تقع عادة فى بلاد الحضارة على صاحب وظيف « المحتسب » أو « صاحب السوق » .

وهنا لابأس من الإشارة إلى أن علماء المغرب فى ذلك الوقت كانوا يفخرون بعلومهم وبمعاهدهم العلمية، ولاسيما جامع القرويين بمدينة فاس، والذى يعتبرونه أول جامعة أنشئت فى العالم .وفى ذلك يقولون" إن جامع القرويين يكاد ينبع العلم من حيطانها، وكذلك الأمر بالنسبة لجامع علي بن يوسف بمدينة مراكش .هذا ولقد عبروا عن رحلة العلم من المشرق إلى المغرب، فقالو : إن العل (الذى يشبهونه بالقمح :الطعام) ولد بمكة، وربى بالمدينة، ودق بمصر، وغربل بالأندلس ، وعجن بمراكش، وأكل بفاس (٥٠).

وبعد ابن تومرت كان ابن جبير (ت ٦١٤هـ/١٢١٧م) أول الأندلسيين المغاربة والذى قام برحلته على مركب جنوى نقله من سبته إلى الاسكندرية، والذى دون مذكراته ومشاعره خلال رحلته .فهو ينزل بالفسطاط بفندق أبى الثناء فى زقاق القناديل، أشهر اسواق الفسطاط فى ذلك الزمان، بمقربة من جامع عمرو العتيق، فى حجرة كبيرة، على باب الفندق – وهى التى عرفت عند المغاربة « بالمصرية »، وهى التى عرفت بالمنظرة لارتفاعها واطلالتها على الشارع أو الميدان، فكانت أصلا لكلمة « مندرة » التى تعنى باللغة الدارجة حجرة الجلوس الرئيسية فى المنزل.

هذا كما زار جبانة القاهرة المعروفة بالقرافة، وهو يعتبرها إحدى العجائب، من حيث كثرة مساجدها وسقاياتها الحسنة، كما كانت موضع خلوة وملجأ للعباد - حيث البركة والطعام (٥١). أما عن جامع ابن طولون الذى كان خربا فى ذلك الوقت، فقد كان مأوى للغرباء من المغاربة الذين كانت تجرى عليهم الأرزاق، والذين كانوا يتمتعون برعاية خاصة من قبل السلطان صلاح الدين (٥٢). ولابأس ان كانت الجالية المغربية فى مصر القاهرة أو فى الاسكندرية تحظى برعاية من قبل صلاح الدين الذى كان يرجو توثيق علاقته بالدولة الموحدية، على رجاء أن تقدم له المعونة البحرية التى كان فى حاجة إليها لمواجهة أساطيل الصليبيين بالشام (٥٣).

وواضـــح مـــن رحلــة أبــن جـبــيــر ان الرجــل المـغـربـــى الـــذى لـــم يعـــرف التنظيــم الجمركـــى الدقيـــق فى بـــلاده، ولا الضـرائـب المختلفــة التى يقومهـا بالعملـة المصرية مقارنة بعملة بلاده المؤمنية (الموحدية) (٥٤). فهو يتألم من التفتيش الجمركى، وكأنه يلقى بتبعته على المجتمع المصرى فى نقاط التفتيش المختلفة، ويعتبره نوعا من التجسس، ويرجو فى عيذاب، ميناء البحر الأحمر (القصير)، والتى كانت من أحفل مراسى الدنيا وقتئذ، من حيث كان العبور إلى الحجاز، (يرجو) لأهلها «حسبة يكون السيف درتها». وينصح من يمكنه إلا يراها ان يكون طريقة كله على الشـام (٥٥). وبصفتـه موحديا متعصبا لمذهبه يقرر أنه «لا إسلام إلا ببلاد المغرب، وما سوى ذلك ممـا بهذه الجهات المشرقـية فأهواء وفرق ضالة وشي»، كما أن «لاعدل ولاحق ولادين إلا عند الموحدي» (٥٦). وهكذا يظهر ابن جبير (سيدى جابر) وكانه داعية مغربى يبشر بمذهب التوحيد الذى أنشاه محمد بن تومرت تلميذ الطرطوشي .ويظهر ذلك فيما تشير إليه من أن كل الدلائل تبشر باستيلاء الموحدين على مصر، وأكثر من ذلك ما يقرره بشيء من اليقين، من أن أهل مصر يتمنون ذلك، بل وأنهم يستعدون للحدث السعيد (٥٧).

ومثل ما قاله ابن جبير عن أهل مصر، يردده العبدرى بعد حوالى قرن من الزمان (٦٨٨هـ/ ٧٨٨م) .فهو ينزل بالمدرسة الكاملية بالقاهرة، ويعد الزارات .ويكرر على لسان ابن جبير ما قاساه بجمرك (الديوان) الاسكندرية، ويخص القاهرة بهجائه، ويقول : «وحسبها شراً أنها جرين لحثالة العباد ووعاء لنفاة البلاد .... سّم الغش ممزوج فى عسل النحل ...أما بغضهم للقريب، وتمالؤهم عليه فأمر لايحيط به إلا من عاينه، ما رايت بالمغرب الأقصى والأندلس على شكاسة أخلاقهم (٥٨). وبصفته مالكيا متعصبا لمذهبه، يقول : «وحق لمدينة وضع أساسها عبد الزنادقة، غلام بنى عبيد - لعنهم الله - ان تجمع أخلاق العبيد، وأحوال الزندقة» وهذا لايمنعه من تقرير ان عدد المغاربة كان فى ذلك الوقت من أواخر القرن الـ ٧هـ / ١٣م ينيف على أهل البلاد، وخاصة فى الاسكندرية والقاهرة، ويفسر ذلك بطبيعة أرض مصر وسعتها وكثرة أرزاقها، وإن كانت فكرة «أن مغربيا يملكهم»كانت مازالت تسيطر على فكر العبدوى بعد سقوط دولة الموحدين، فكأنها أصبحت تقليدية هى الأخرى (٥٩).

وبعـد حوالى نصـف قـرن مـن زيـارة العبـدرى لمصـر يأتى البـلوى (خالد بن عيسى) الأندلسى فى رحلته الحجازية إلى القاهرة (سنة ٧٣٦هـ/ ١٣٣٥م) حيث يقدم لنا

معلومات مطولة، وأكثر طرافة، من وصف سابقية .فعدد المراكب في النيل ١٠٠,٠٠٠ (مائة ألف)، والجمال الداخلة إلى القاهرة بالماء ٢٠٠,٠٠٠ (مائتى الف) كل يوم، إلى جانب ٦٠,٠٠٠ (ستين ألفا) من دكاكين السقائين داخل المدينة .أما نزولة فكان بقرب جامع ابن طولون، ومن هناك قام بزيارة مشهد الحسين، حيث أبدى استغرابه لشدة الزحام، ومشهد السيدة نفيسة، ومشهد السيدة رقية، وتربة زيد بن الحسين، خارج القاهرة .ولرحلة العبدرى أهمية كبيرة بالنسبة لدراسة الحياة العلمية والحركة الفكرية في هذا العصر (٦٠). وعن الاسكندرية ، يقول المقدسى (توفى بعد ٣٧٨هـ / ٩٨٨م) أنها «بلد شريف كثير الصالحين والمتعبدين»" (٦١)، بينما ابن جبير يصف بها الإدارة الجمركية او التفتيش ، ويحدد كعادته النزول « بفندق الصفار بقرب الصبانة »، كما يشهد باحتفاء اسواقها «وتصرف الناس في البلد بالليل كتصرفهم فيه بالنهار »، وهو يسجل مشاهداته لآثار المدينة القديمة ولمدارسها ومحارسها (رباطاتها) حيث أهل طلب العلم والتعبد .كما يتكلم عن فقراء المغاربة في المدينة، الذين بلغوا اكثر من الف شخص، كانوا محاطين برعاية السلطان لاح الدين، الذى كان يبذل لكل منهم خبزتين في اليوم (٦٢).

أما وصف العبدرى لأهل الاسكندرية، فهو لايختلف عن وصفه لأهل القاهرة، وربما أشنع "فأكثر أهلها رعاع، ضرر بلا انتفاع - وهو يسترسل بلغة المحتسب الأمر بالمعروف الناهى عن المنكر قائلا : « مع سوء أخلاق، تواطأوا على تطفيف المكيال والميزان،فإن عاملهم غريب لم يلق منهم إلاما يريب،يتخذونه هدفا لكل منهم فيه سهم مصيب » .

وهو يستشهد بابن جبير، ويقص حكاية تدقيق التفتيش الجمركى، وإن اضاف إلى ذلك فكرة عن الحياة العلمية بالمدينة .كما يشير إلى موضوع تعليمى تربوى هام كان موضع المناقشة ومحل الفتوى بين فقهاء الثغر، وهو « هل تضرب الصبيان حد التعليم، فاختلفوا في تحديده، فأجاب احدهم، قال « الضرب للصبيان كالغيث للنبات » .

أما البلوى فهو يعالج موضوع التفتيش الجمركى بلغة أحد وأفصح من سابقيه، إذ أخذ من كل ١٠ (عشرة) دنانير دينارين ظلما وعدوانا، « فاستشعرت الأسف ونسبت كل رزء سلف » . ويعد وصف معالم المدينة وآثارها التقليدية يخصص فصلا للعلماء.

وهكذا يكون ابن جبير هو الذى أشاع فكرة المظالم أو المغارم بالنسبة للضريبة الجمركية التى كان يدفعها العلماء والطلاب من حجاج بيت الله الحرام، وعن طريقها أشاع ما ينسب

إلى المجتمع المصرى من نقائص الحياة أو الغش او الخروج على ما تعارف عليه المغاربة من أصول الآداب - الأمر الذى جعل هؤلاء الرحالة أشبه ما يكونون بأصحاب الحسبة منهم بأهل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، من المتطوعين لعمل الخير العام، وهى المهمة التى كانت تقع على مشايخ الاسكندرية من أولياء الله الصالحين الذين ظهروا بمظهر المؤدبين الشعبيين، ليس فى حياتهم فقط بل وبعدمماتهم (٦٣). فقبرابن جبير(سيدى جابر - ت ٦١٤هـ/١٢١٧م) كان يزار، وكان الدعاء عنده مستجابا، ومثل هذا يقال عن سيدى الشاطبى (ت ٦٤١هـ/١٢٤٣م) الذى زاره سبط ابن الجوزى - وكان ضريحه رباطا سكنه الشيخ ومريدوه (٦٤).

ومثل هذا يقال عن سيدى القبارى (التربى العامل فى المقابر الغربية بالاسكندرية) المغربى (اللكى - ت ٦٦٢هـ/١٢٦٤م) الذى ضرب المثل لعامة الناس فى قيمة العمل، حيث كان يزرع بستانه ويأكل من كدّ يده .ومثل هذا يقال عن المرسى أبى العباس، وأستاذه فى التصوف أبى الحسن الشاذلى (نسبة إلى شاذلة تونس) إذ كان تصوفهما بمثابة إضافة جديدة إلى التصوف السكندرى، الذى أصبح لايعرف المغالاة فى الزهد والفقر والتوكل الذى قد يعنى التواكل وترك العمل والتعب .فالشاذلى كان يمزج بين أعمال التقوى والروع بين أسباب الحياة، من :العمل والسعى وراء الرزق .وهو فى تمجيد العمل كان يقول :إن المكوك مسبحة، وإن تحريك الأصبع فى الخياطة مسبحة .وفى ذلك السياق كان يقول:إن شرب الماء البارد (صيفا) أفضل فى شكر الله من شرب الماء الحار (كما كان يفعل المتشددون من الأولياء) .

وعلى هذا المنوال سار أبو العباس المرسى، فتشدد فى عدم قبول طعام الضيافة إلابعد التأكد من أنه من المال الحلال .كما كان المرسى الذى خلف الشاذلى فى رئاسة الطريقة الشاذلية ٦٤٦هـ/١٢٤٩م) سهلا غير متشدد فى التصوف .فصلاته خفيفة دون دعاية أو تكلف، مع التواضع والخشوع .وفى ذلك كان يقول : إذا وصلت إلى البيت الحرام فلايكن همك البيت بل رب البيت، ولاتكن ممن يعبد الأوثان.

وهكذا اكتسب المرسى طبقة العاملين من الناس بالحض على الأخذ بالأسباب، وتمجيد العمل عن طريق الدعوة إلى أكل المال الحلال الذى يكتسب بالجد

والكد .وعلى هذا الدرب سار تلاميذه، من ياقوت العرش الحبشى إلى ابن عطاء الله السكندرى والبوصيرى والقبارى .

والمهم ان سيدى ابا العباس المرسى (ت ٦٨٦هـ/١٢٨٧م) سلك طريق الشاذلى، وأصبح متمما لرسالته، واعتقد فيه المغاربة الحجاج عند مرورهم بالاسكندرية، والتونسيون منهم بخاصة حيث كان موطن المذهب الأول هو مدينة شاذلة، وهكذا اهتم المغاربة والتونسيون بخاصة من الحجاج، بضريح المرسى أبى العباس، وقاموا بترميمه اكثر من مرة، قبل تجديده بما يليق بسمعة الشيخ الكبير ومقامه - بعد نهاية الحرب العالمية الثانية (١٩٤٥).

ويتمثل تقدير المغاربة لمقام المرسى ابى العباس فيما قام به الرحالة العياشى « فى رحلة الحج سنة ١٠٧٤هـ/١٦٦٤م ، حيث وجد أن الوباء قد استشرى فى منطقة الاسكندرية، فأرسل إلى القطب السكندرى الأعظم كتاب سلام واستغاثة يتوسل به إلى الله أن يذهب عن نفسه وعن أهل القافلة الأذى، وأمر من أرسله معه بأن يلصقه فى حائط القبلة على يمين المحراب .والرسالة تبدأ بمدائح نبوية يتضرع فيها إلى الله ايضا بأولياء الله الصالحين، حيث يقول :

١ ـ ياحى يا قيوم يا ذا الجلال صل على محمد ذى الجمال
١٠- أنا رجوناك لنيل المنى ودفع ما قد يتقى من وبال
١٩- بالعلماء العاملين بمن هذبت طرا من ذميم الخلال
٢٤-كالشيخ عبدالقادر المرتضى الجيلى ، القطب يوم النزال
٢٥- وكالإمام الشاذلى الذى دعا إلى الله بغير اعتلال
٢٧- بالبدوى بالدسوقى بمن فيالسهل منهم وفى رؤس الجبال
بقطب الوقت بأوتاده بالغوث والأبدال أهل النوال
٣٢- ياربنا حطنا وكن معنا عن اليمين مزيدا والشمال
٣٣- وارحم جميع الخلق وارأف بهم ولا تذوق وفدك أدنى الوبال

وفى طريق العودة من الحج وجد العياشى القصيدة التى كان قد ألصقها فى رحلته الأولى سنة ١٠٦٤هـ/ ١٦٥٤م بالجدار القبلى للمحراب، ومطلعها:

١ ـ ملاذى إذا ضاقت لكربتها نفسى وغوثى أبو العباس سيدنا المرسى

٢- رئيس ذوى العرفان فى كل بلدة ووارث علم الشاذلى بلا لبس

٣- محبته ذخر لكل ملمة وأمنى فى خوفى وفى خشيتى انس

٢٢- فأنت رئيس الأولياء فكن لنا بفضلك من الوبا اعظم الترس

٢٣- لتشفع لنا لله يذهب شر ما نخاف من الطاعون يصبح أو يمس

٢٤- ويلغنا ما نبتغى من إقامة بطيبة بعد الحج والمشى للقدس

٢٥- ويرجعنا من بعد ذا ليلادنا بأعظم أجر دون نقص ولا وكس

وإلى جانب قصيدته المرسلة إلى سيدى المرسى، وجد العياشى قصيدة اخرى ملصقة للشيخ الأديب الهمام محمد الحاجب المقدسى، القاضى بالبهنسا بمنطقة الفيوم، فى مديح الشيخ المرسى أبى العباس، يتوسل به إلى قضاء مأربه، وذلك عند مروره بالاسكندرية، وهو يقصد القسطنطينية بحراً، ويخشى ركوبه .ويحمد للعياشى أنه سجل فى رحلته قصيدة القاضى المقدسى، متبركا بأنفاس من مدح بها الشيخ المرسى. ومطلع تلك القصيدة السينية :

١ـ ما على من أتى هنا من باس لا بسا بالرجا أجل لباس

٢- رافع الكف خافض الطرف ذا أنا طالب الفيض من أبى العباس

٤- انا لعمرى عبده وفتاه لم أزل وأصلابه انفاس

٦- فضله عم فى الوجود وجودى وعلا وفاض من فوق رأسى

٩- بامدار الجوديا ايها القطب رب احفظ العبد من أذى الأرجاس

١٤- أيها الغوث انت غيثى وغوثى فارحم من جاء للحمى من باسى

١٥- أنت مرسى بحد شرق وغرب مركب العيد عند بابك رأس

١٩- ان هذا الزمان مازال يسقى كأس غدر بكل ماهو كاس

٢٢- انزل العبد فى سفينة انس واخرج الكرب قبل رجف الميباس

٢٣- واجبر الكسرو اكفه الأسر والحزن والغرق بامر رب الناس

٢٤- واعده إلى الديار سريعا والمنى والهنا وحفظ الحواس

وهكذا لجأ العياشي المغربي إلى المرسي أبي العباس طالبا النجاة من الوباء، بينما توجه اليه قاضي البهنسا الشاعر المقدسي اصلا لينجيه في البحر من الدوار والأسر والغرق .وهكذا بدأ ابو العبا المرسي بعد شيخه أبي الحسن الشاذلي في القرن الـ ٧هـ / ١٣م شيخا معلما، وأضحى في القرن الـ ١١هـ/١٧م وليا قطبا يتوجه إليه أصحاب الحاجات من المريدين شرقا وغربا بصفته سيد البحريين وراعيهم بالاسكندرية.

وهكذا، كان التصوف الاسلامي في مطلع العصور الحديثة يأخذ شكل الاسلام الحي، ممثلا في الطرق الصوفية التي انتشرت في بلاد المغرب خاصة، التي تحولت إلى جبهة دفاع اسلامية ضد الخطر الداهم الوافد عبر البحر من الشواطيء الأوروبية، من أسبانيا والبرتغال وصقلية ورودس، قبل الانجليز والفرنسيين .إذا الحقيقة انه بعد ان ضعفت حكومات الطوائف الاسلامية في غرب المتوسط عن الدفاع وحماية الاسلام وقع على عاتق الصوفية من المرابطين والعباد الصالحين عبء الدفاع عن البلاد - إلى حد ما، أو على الأقل الدعوة إلى الدفاع والحث على الجهاد، قبل الدعوة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .وإن كانت عقيدة المتصوفة وقتئذ، هي أن سبب البلاء هو تسيان فرائض الله، الأمر الذي دفع طوائف الطرق الصوفية إلى الإهتمام بالعبادة والعناية بإقامة حلقات الذكر، وقراءة الأحزاب والأوتار.

وكانت بلاد المغرب هي مركز الطرق الصوفية بالامتياز من الجيلانية والسنوسية وغيرهما، كما ذاعت الطريقة الشاذلية في مصر، وأصبح لها أتباعها ومريدوها، ممن اتخذوا شعارات مميزة لهم يتعرفون بفضلها بعضهم على بعض.

واذكر في صباي المبكر أن خالي علي (ابن محمد مجاهد) كان مشهورا عند معارفه بالشيخ علي الشاذلي، واتذكر انه كان يلبس القفطان والمعطف الأصفر، ويضع الطربوش الأحمر على رأسه، ولكن طربوشه كان مميزا بالشريط الدائري من قماش «الغباني» الأصفر، الذهبي اللون .وأتصور اليوم أن الشريط الأصفر المحيط بالطربوش كان بمثابة العلامة المميزة للإخوان الشاذلية وقتئذ، في العقد الثالث من قرننا العشرين .وذلك تماما، كما كان الحال بالنسبة إلى الإخوان الرفاعية الذين طوروا نشاطاتهم نحو الرقص والدق بالدف والطبل، ثم بالألعاب السحرية، من اللعب بالأفاعي والثعابين . وكان للرفاعية احتفالاتهم الفرحية التي كانت يسعد بها الناس، من العامة خاصة.

وكان للشاذلية لقاءاتهم الخاصة فى مجالس الذكر، وقراءة الأجراب والآوتار، فضلا السماع وقراءة القرآن .هذا، كما كانت لهم نشاطاتهم العملية فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، إلى جانب الالتزام باداء الفرائض فى اوقاتها دون تأخير، وخاصة فريضة صلاة الصبح، حيث كان الداعى إلى الصلاة يطوف على البيوت قبل أذان الفجر.

وهنا لابأس من تسجيل ما يحضرنى ذكره من ندائه المنغم، وهو ينادى :

- الصلاة يام مؤمنين الصلاة، الصلاة خيرا من النوم.

- تنبه يا نايم، وقم وحد ربك الكرين الحليم الدايـــم.

- وقل لا إله إلا الله ، محمد الهادى حبيب اللـــــه.

- الله ـ محمديانصر.والحق أقول أننيلااعرف إن كان جارنا(محمد نصر) الشاب الصالح العابد من الأخوة الشاذلية أم لا.

وهكذا كانت الطرق الصوفية فى أيامها المتأخرة اشبه بمدارس شعبية لتثقيف العامة من الناس إلى جانب تعريفهم بقواعد دينهم، ويكفى أن خالى الشيخ على الشاذلى، الذى كان لايكتب ولايقرأ، كان يحسن الصلاة، ويتلو الكثير من الآيات القرآنية .هذا ولو أنه كان يظهر فى كلامه نبرة تشيع مما سبقت الاشارة إليه من القول بأن السنية المصرية يظهر فيها شيىء من التشبع. فقد كان يصيح أحيانا بقوله : « لافتى إلا على ولا سيف إلا ذو الفقار »، كما كان بعد أن فقد ثروته يقول، سندا إلى الامام على: «لو كان الفقر رجلاً لقتلته ». الأمر الذى قد يذكر بما هو معروف من ارجاع اصول التصوف إلى الامام على، فضلا عن الأثر الفاطمى ومن بعد الشاذلى، فى المجتمع المصرى.

تلك جولة سريعة طوفنا فيها بالوان من الأثر المغربى فى المجتمع المصرى على قدر الطاقة، بما فيها من ايجابيات وسلبيات .وكان اعتمادنا فيها على بعض ما كنا قد قمنا به من دراسات فى مثل هذا الموضوع او قريبا منه، الأمر مازال فى حاجة إلى مزيد من الدراسات، وعلى الله التوفيق .

هوامش البحث:

(١) المقدمة، ط .التجارية، ص ٤٢٩ ،

(٢) المقدمة، فصل ٢٣ .

(٣) لم نستخدم اصطلاح «المصريين» لانه كان يطلق على عرب الفسطاط ومرابطى الاسكندرية تماما كما كان الحال بالنسبة لعرب الكوفة والبصرة الذين عرفوا بانهم اهل هذين المصرين (الكوفة والبصرة)، هذا، وكان أهل مصر من المسيحيين يسمون «القبط» بمعنى المصريين ايضا باللغة اليونانية .

(٤) ط .دغوية، ليدن، ١٨٩١ ، مع ابن رسته.

(٥) ط .دغوية، ليدن، ١٨٧٣ ,

(٦) (نشرة وترجمة فرنسية بمعرفة باربييه دى مينار (Barbier de Meynard)، باريس ١٨٦١، ط .دغوية، ليدن ١٨٩٤ ,

(٧) انظر للمؤلف، ابن خلدون مؤرخا، مجلة عالم الفكر، المجلد ١٤ العدد ٢ ,

(٨) وهذا الجزء الخاص بالمغرب من مسالك البكرى منشور بمعرفة دسلان(DE SIane) تحت عنوان :وصف افريقية الشمالية -(Description de l'Afrique Septent ri-onale)، الجزائر ,١٨٥٧

(٩) انظرنشرة، المكتبة الدينية، ٢ ج ، بورسعيد، مصر ، بدون تاريخ .

(١٠) ط .دغوية، ليدن، ١٨٧٠م.

(١١) انظر بلاشير، نخب من الجغرافيين العرب (بالفرنسية)،وانظر للمؤلف، ملاحظات عن مصر، كما رأها ووصفها الجغرافيون والرحالة المغاربة فى القرنين الـ ٦ والـ ٧هـ/ ١٢ ، ١٣م، مجلة كلية الأداب، جامعة الاسكندرية ، المجلد ٨، ديسمبر ١٩٥٤ ,

(١٢) نظر للمؤلف، كتاب الاستبصار، نشر وتعليق، من مطبوعات كلية الآداب، جامعة الاسكندرية، المطبوع رقم ١٠، ١٩٥٨ ,

(١٣) ابن جبير، الرحلات، نشر دغية ، ليدن ١٩٠٧ ,

(١٣) العبدرى، الرحلة، ص ١٣ ,

(١٥) البلوى، الرحلة، المخطوط، ورقة ٥٦٢ ,

(١٦) ابـن بطوطـة، رحـلات، نـص مـع ترجمـة فرنسية بمعرفـة كل من دفريمينت (C, Defrement) وسانجينت (Sanguinette) باريس ١٨٥٣م.

(١٧) نشر وستنلفد، جوتينجن، ١٨٧٦ .

(١٨) ط .ليدن، ١٨٢٥ .

(١٩) ط .تونس، ١٣١٥ هـ - بمعرفة عبد الرحمن الصنادلى.

(٢٠) نظر للمؤلف، فتح العرب للمغرب بين الحقيقة التاريخية والأسطورة الشعبية، مجلة كلية الآداب، جامعة الاسكندرية، ١٩٦٣ .

(٢١) نشر جمال الدين الشيال، القاهرة ١٩٦٧، محمد حلمى محمد ج٢، القاهرة ١٩٧١ .

(٢٢) المقدمة :نشر وتحقيق على عبد الواحد

(٢٣) ماسكراى، تاريخ أبو زكريا ، الجزائر، باريس ١٨٧٨م.

(٢٤) طبع مدينة مجريط، ١٨٩٠ م.

(٢٥) طبع مدينة مجريط، ١٨٩٣ .

(٢٦) طبع مدينة مجريط، ١٨٨٣.

(٢٧) طبع مدينة مجريط، ١٨٨٢.

(٢٨) طبع مدينة مجريط ١٨٨٥ .

(٢٩) جوتييه، ماضى شمال افريقية، بالفرنسية، ص ١٣٠، وانظر :للمؤلف تاريخ المغرب العربى، ج١،ص ١١٠-١١١.

(٣٠) انظر للمؤلف :تاريخ المغرب، ج١، ص ١١٠ .

(٣١) انظر للمؤلف :تاريخ العرب القديم، ط .بيروت، ١٩٧٥، ص ١١٩، وكتاب الاستبصار، ص ٥٨-٥٩ حيث الاشارة إلى بعض النماذج : تاريخ المغرب العربى، ج١، ص ١١٠، جـ ٤، ص ١٣١-١٣٢ .

(٣٢) انظر للمؤلف :الاثر المغربى والاندلسى فى المجتمع السكندرى، فى كتاب المجتمع السكندرى عبر العصور، مطبوعات جامعة الاسكندرية ، ١٧٥، ص ٢٠٩ .

(٣٣) انظر للمؤلف :العلاقة بين صلاح الدين والمنصور الموحدى، مجلة كلية الآداب، جامعة الاسكندرية .

(٣٤) انظر للمؤلف :تاريخ المغرب العربى، ج١، ص ١٣٢-١٣٣ .

(٣٥) نفس المرجع السابق.

(٣٦) كتاب الاستبصار، مطبوعات كلية الآداب، جامعة الاسكندرية، رقم ١٠، ١٩٥٨، ص ٢١٥ .

(٣٧) نفس المصدر، ص ٢١٦ .

(٣٨) انظر جمال الدين الشيال، تاريخ مدينة الاسكندرية فى العصر الاسلامى، دار المعارف، ١٩٦٧، ص ٤٣، وقارن للمؤلف الاثر المغربى والاندلسى فى المجتمع السكندرى، ص ٢٣١ .

(٣٩) النجوم الزاهرة، ج٥، ص ٢٢٥ : وللمؤلف :الأثر المغربى فى المجتمع السكندرى، ص ٣٢.

(٤٠) عبد الواحد المراكشي، المعجب، ص ١٧٩ .

(٤١) أنظر : ما قيل عن الزعيم الأندلسى الصميل بن حاتم فى تفسير الآية التى تقول : «وتلك الأيام نداولها بين الناس» بمعنى تداولها بين العرب، والأشارك السفلة من الناس العرب فى دولتهم، أنظر أخبار مجموعة فى فتح الأندلس، مجريط، ص ٥٦ .

(٤٢) جود فروا ديمومبين (Gaudefroy Demombynes) النظم الاسلامي (بالفرنسية) المقدمة.

(٤٣) أنظر للمؤلف، تاريخ المغرب العربى، ج١، ص ١٨٨ .

(٤٤) أنظر تاريخ الاسكندرية وحضارتها : الاسكندرية ١٩٦٣، فصل الاسكندرية من الفتح إلى بداية العصر الفاطمى، للمؤلف، ص ٢٦ .

(٤٥) أبن الأثير، ج٥، ص ١٢-١٣ ، سنة ١٤٥ .

(٤٦) أنظر للمؤلف :تاريخ المغرب العربى، ج٢، ص ٤٢٣ .

(٤٧) أبو حنيفة النعمان، دعائم الاسلام، القاهرة، ط٣، ١٩٦٣ج١، وانظر للمؤلف، تاريخ المغرب العربى، ج٣، ص ١٣ .

(٤٨) المقريزى، الخطط، ج١، ص ٤٦٥ .

(٤٩) أنظر ابن خلدون، المقدمة، ط .التجارية، الفصل ٢٢، فى علوم السحر والطلسمات، ص ٤٩٦ حيث البدء بالاشارة إلى كتب الأول من المشارقة من النبط والكلدانيين وأهل

مصر من القبط ..قبل مجيء مسلمة بن أحمد المجريطي، أمام أهل الأندلس في التعاليم والسحريات .فلخص جميع تلك الكتب وهذبها، وجمع طرقها وهذبها في كتابه « غاية الحكيم» ....، ص ٥٠ - حيث القول :« وبالمغرب صنف من هؤلاء المنتحلين لهذه الأعمال السحرية يعرفون بالبعاجين، وهم الذين يشيرون إلى الكساء أو الجلد فتنحرق، ويشيرون إلى بطون الغنم بالبعج فتنبعج، ويسمى أحدهم لهذا العهد (اواخر القرن الـ ٨ / ١٤م)، باسم البعاج .والمهم أن ابن خلدون يرى ان ذلك من آثار النفس الانسانية (ص٥٠١) وأنظر ص ٥٠٣ - عن الاصابة بالعين - حيث القول: ومن قبيل هذه التأثيرات النفسية الاصابة بالعين وهو تأثير من نفس المعيان عندما يستحسن بعينه مدركا من الذوات أو الأحوال ويفرط في استحسانه، وينشأ عن ذلك الاحسان حينئذ انه يروم معه سلب ذلك الشيء عمن اتصفت به، فيؤثر فساده، وهو حيلة فطرية :أعني هذه الأصابة بالعين. والفرق بينها وبين التأثيرات وان كان منها مالا يكتسب بصدورها راجع إلى اختيار فاعلها. والفطرى منها قوة صدورها .ولهذا قالوا :القاتل بالسحر او بالكرامة يقتل والقاتل بالعين لا يقتل .وما ذلك إلا أنه ليس مما يريده أو يقصده او يتركه، وانما هو مجبور في صدوره عنه، والله اعلم بما في الغيوب، ومطلع على ما في السرائر.

(٥٠) أنظر عباس بن إبراهيم، الاعلام بمن حل مراكش وفاس من الاعلام، ج١، ص ٧١،٧٠ وما بعدها، وقارن للمؤلف، الأثر المغربي في المجتمع الاسكندرى ، ص ٢٣٨ .

(٥١) أنظر للمؤلف، الأثر المغربي في المجتمع الأسكندرية، ص ١٠٧ .

(٥٢) نفس المرجع السابق.

(٥٣) أنظر للمؤلف، العلاقة بين صلاح الدين ويعقوب المنصور الموحدى، مجلة كلية الآداب، جامعة الاسكندرية ، ١٩٥٦ .

(٥٤) أبن جبير، ص ٥٥، وانظر للمؤلف، ملاحظات عن مصر كما رأها الجغرافيون والرحالة المغاربة ..مجلة كلية الآداب، الاسكندرية، ١٩٥٤، ص ١٠٧ .

(٥٥) نفس المصدر السابق، ص ٧١ .

(٥٦) نفس المصدر السابق، ص ٧٨ .

(٥٧) نفس المصدر ، ص ٧٩، وللمؤلف ملاحظات عن مصر، ص ١٠٨ .

(٥٨) أنظر للمؤلف، ملاحظات عن مصر، ص ١٠٩ .

(٥٩) أنظر للمؤلف، ملاحظات عن مصر...، ص ١٠٩ .

(٦٠) أنظر للمؤلف، ملاحظات عن مصر..، ص ١٠٩-١١١ .

(٦١) المقدسي، ص ١٩٦ .

(٦٢) انظر للمؤلف، ملاحظات عن مصر..، ص ١١٥ .

(٦٣) أنظر للمؤلف، رحلة العياشي، «ماء الموائد» نشر منشأة المعارف بالاسكندرية، ص ٤٨ ومابعدها

(٦٤) النجوم الزاهرة،ج٧ ص٢٤٣، وقارن للمؤلف ، الأثر المغربي والاندلسي في المجتمع السكندري،ص ٢٤٢ .

عمـــارة أفــريقيــا

عـادل يـس *

إفريقيا:

ثاني اكبر قارة على الأرض، فيها خمس أرضها. من الشمال إلى الجنوب، تنقسم القارة إلى قسمين متساوين تقريبا بواسطة خط الاستواء. يوجد عدة جزر متصلة بالقارة، اكبرها، تقع نحو الجنوب الشرقي، هى مدغشقر. مساحة القارة ٣٠,٣٦٥,٧٠٠ كيلو متر مربع.

الأرض:

تتكون أفريقيا من مسطح أرض ثابتة من الصخور القديمة، والتى تحتجز وراءها مناطق واسعة فى الداخل. توجد عموما، سهول ضيقة على السواحل المنخفضة تتسع فى الداخل عند أراضى موزمبيق المنخفضة فى الجنوب الشرقى، وعند منخفض موريتانيا/ السنغال فى الشمال الغربى، ومنخفض القطارة فى الشمال، وعند منخفض "بنادير" على القرن الأفريقى فى الشرق.

مستوى الأرض يرتفع فى المتوسط إلى ٦٧٠ متر، ولكنه يتراوح بين ٥٨٩٥ عند كليمنجارو فى تنزانيا، والى ١٥٧ متر تحت سطح البحر عند بحيرة "أسال" فى جيبوتى.

جبال افريقيا تتكون من فرع غربى، وآخر شرقى. الشرقى يمتد بطول القارة من الشمال إلى الجنوب، مكونا حوض البحر الأحمر، وجوانب الهضبة الاثيوبية، التى ترتفع الى ٤٦٠٠ متر، وهى التى تكون اكبر سلسلة جبال فى افريقيا، وتحوى التكوينات البركانية فى "جبال فيرونجا".

منطقة "رويترورى" التى ترتفع إلى أكثر من ٤٩٠٠ متر فى الوسط الشرقى من أفريقيا، ومنطقة "دراكينسبيرج" التى ترتفع الى اكثر من ٣٣٥٠ متر، هما اكثر المناطق العالية اهمية جبال أطلس، والتى ترتفع على طول الساحل الشمالى الغربى تصل إلى اعلى من ٤٠٠٠ متر، وإن الثلث من القارة الواقع فى الشمال الغربى يتعدى فى العادة ارتفاع ٩٠٠ متر، الصحراء، الأكبر فى العالم، تنطبق على تلك الأرض المنخفضة، وتشغل اكثر من ربع الأرض الأفريقية والصحراء الأخرى، هى "ناميب" و"كالاهارى" تقع فى الجنوب الغربى من القارة.

المياه:

مياه أفريقيا تتركز أساسا فى حوض نهر النيل، ونهر الكونجو، وهما يرويان، تقريبا، ربع الأرض الأفريقية، ويقع فى الجنوب، بين النهرين، بعض البحيرات الكبرى فى العالم، هى بحيرة

---

* عميد معهد الدراسات والبحوث البيئية ـ جامعة عين شمس.

فكتوريا، الأكبر فى أفريقيا، وهى الخزان الأساسى لنهر النيل. بحيرة تنجانيقا، و"نياسا" (ملاوى) هى البحيرات الأكبر فى سلسلة بحيرات تكونت فى الوديان العميقة بين الجبال. نهر النيجر، فى غرب أفريقيا، وزامبيزى، وأنهار البرتقال فى الجنوب، هى أنهار تغذى المناطق الهامشية، الخارجية فى القارة. بحيرة تشاد فى الشمال و"أوكافانجو" فى الجنوب تقعان فى أكبر منخفضتين مائيين داخليين.

المناخ :

مناخ أفريقيا يتأثر كثيرا بموقعها من خط الاستواء. الحرارة عالية معظم أيام السنة، ولكنها تنبسط بواسطة الارتفاعات فى الجبال ومن تأثير تيارات المحيط، مثل، تيار "بنجويلا" البارد (الجنوب الغربى) وتيار موزمبيق الدافئ (الجنوب الشرقى). سدس القارة الأفريقية جوه معتدل، حيث تشغل ربع تلك المساحة غابات تساعد على استقرار المناخ.

والقارة تنعم بتنويعات كثيرة من الحيوانات، وهو ما يعطيها ذلك الثراء المعروفة عنها فى مجال التنوع البيولوجى. ومن أحسن الحدائق الوطنية - National Parks - فى العالم موجودة فى كينيا، أوغندا، تنزانيا جنوب أفريقيا، وغيرها.

التعدين :

فى القارة ثروات تعدينية هامة، حوالى ٨٪ من بترول العالم، ٢٧٪ من البوكسيت، ٢٩٪ من كل اليورانيوم فى العالم، ٢٠٪ من النحاس. وفى القارة أيضا ثلثى الفسفور وكميات كثيرة من الحديد والخام، والمنجنيز، والكروميوم، والكوبالت، والبلاتينو، والتيتانيوم.

الشعب الأفريقى:

اللغة :

يتكلم السكان فى إفريقيا لغات عدة أكثر من أية قارة أخرى. المناطق توافقا فى اللغة هى شمال أفريقيا. حيث تتغلب العربية فى منطقة تبدأ من مصر شرقا إلى موريتانيا والسودان. وفى المغرب يوجد لغة البرابرة، وتتركز فى مراكش والجزائر، ولكن العربية تكاد تكون هى الأكثر استخداما.

اللغة المستخدمة بواسطة سكان الصحراء، كثيرة. باستثناء عائلة "لغة الخويسان" فى الجنوب الغربى، فإن سكان الصحراء يتكلمون عدة لغات معروفة بـ "البانتو" وبين العربية فى الشمال والبانتو فى وسط وجنوب أفريقيا، توجد أيضا بعض لغات العائلة "النيجر / كونجو. أثرت الثقافة العربية للصحراء فى السكان الغربيين السود، وفى عدة دول الإسلام هو الغالب.

فى التشاد يتكلمون "المابا" وفى النيل الأزرق (يتكلمون الكوما)، والوسط العالى من نهر النيجر (يتكلمون السونجاى).

فى الجنوب تواجدت بعض الجنسيات الأوربية، (البوير) من الهولنيين، بدءوا من منتصف القرن السابع عشر. الانجليز استقروا فيما يسمى الآن "زامبيا"، زمبابوى، وأعالى افريقيا الشرقية. واستقر البرتغاليون فى أنجولا وموزمبيق، فيما استقر الألمان فى ناميبيا.

الكثافة :

الكثافة السكانية عموما فى أفريقيا منخفضة، بالمقياس العالمى، لأن مناطق صحراوية كثيرة منها غير مسكونة ٣ ٪ هو معدل النمو السكانى فى أفريقيا، الأعلى فى القارات، وأعلى من معدل النمو الاقتصادى. شرق وغرب أفريقيا بهم أعلى معدل إنجاب، ولكن النمو السكانى فى غرب أفريقيا أعلى بسبب انخفاض معدل الوفيات.

التاريخ :

يعتقد أن الجنس البشرى نشأ فى أفريقيا. فى كثير من القارة، من نحو ٢٥ إلى ١٥ مليون سنة مضت كان يوجد شكل من القردة (Dryopithecine Apes) يعتقد كثير من العلماء أنه الأصل الأقدم من نوع (Hominids) يرجع فى تاريخه إلى ٨ مليون سنة. أما (Homo, hsbilis, Homo, erectus) فقد سكن اجزاء كثيرة فى افريقيا فى فترة ما قبل العصر البلايستوسينى، اما الهومو سابين فقد بدأ فى الظهور نحو ٥٠٠,٠٠٠ سنة مضت. وفى نهاية العصر البلايستوسينى، ظهر الإنسان الحديث فيه.

أول مملكة فى افريقيا هى الفرعونية، ظهرت على النيل، ومنذ توحيدها حوالى ٣٠٠٠ سنة قبل الميلاد، ازدهرت لمدة حوالى ٣٠٠٠ سنة. الفينيقيين عمروا مستعمرة قرطاج (تونس) وحكموا غرب المتوسط لمدة ٦٠٠ سنة. أما شمال افريقيا فقد وقع فى قبضة الرومان بعد ١٤٦ ق.م، واستمرت حتى دخول العرب إلى القارة فى ٦٤١م.

الامبراطوريات التجارية التى هيمنت على الطرق الصحراوية فى تجارة الذهب، وثمار "الكولا" والعبيد نمت فى غرب افريقيا. أول امبراطورية عرفت هى "غانا" بعاصمتها فى "كومبى" والتى تحسنت منذ القرن الخامس وحتى القرن الحادى عشر. وفى نفس المدة ظهرت امبراطورية "كانك بورنو" حول بحيرة تشاد، والتى وصلت إلى أقصى قمتها فى القرن السابع عشر. أما الامبراطوريات الإسلامية فى الغرب أيضا ازدهرت، أكبرها كان "مالى" (١٢٥٠ـ١٤٠٠) وماتلاها "السونجاى" فى "جاو" (١٤٠٠ـ١٥٩١).

وفى شرق ووسط افريقيا ، كان الاهتمام على التجارة مع ما هو وراء افريقيا ، وبالأخص الجزيرة العربية. وعلى القرن الثالث عشر، نمت عدة مستقرات عربية وظهرت مقديشو، وممباسا، لامو، وغيرها. وفى القرن السادس عشر تمت فناؤها على أيدى البرتغاليين والذين بدورهم تم إخراجهم بواسطة العمانيين، وهناك بدأ العمانيون تجارة الرقيق فى زنزبار.

فى الجنوب كانت امبراطورية متكلمى البانتو "مويني ماتابا" كما ظهرت غيرها بدءا من الساحل الشرقى. مملكة الكونجو ظهرت قرب فم الكونجو، والآخرين ظهروا اكثر نحو الجنوب.

ومعظم تلك الممالك اعتمدت على تجارة المسافات الطويلة. ضعفت تلك الممالك فى معظم الحالات، ودمرت بواسطة القوى الأوربية والعربية والتى سيطرت على التجارة، وجعلتها خارجية اكثر منها داخلية، وخلقت تجارة جديدة هى تجارة الرقيق. بلغ عدد الرقيق المأخوذ من أفريقيا نحو ١٠ مليون.

كان البرتغاليون هم الأوائل الذين بدءوا الرحلات المنظمة الاستكشافية الى الساحل الشرقى فى القرن الخامس عشر. وجود الهولنديون فى جنوب افريقيا يعود إلى ١٦٥٢، اما اكتشافات الأوربيون فيعود إلى القرن التاسع عشر. ومنذ القرن السابع عشر، استوطن الفرنسيون فى الجزائر، والبريطانيون فى كاب كولونى وناتال. وعلى ١٨٨٤ بدأ الأوربيون فى تقسيم افريقيا، وعلى ١٩٢٠ كانت القارة - ماعدا اثيوبيا وليبريا واتحاد جنوب افريقيا - تحت الحماية وتحت حكم الكولونى. ومنذ ١٩٥٠ بدأت الحركات الاستقلالية.

الفن الافريقى:

المؤثرات الجغرافية :

تعكس التشكيلات المعمارية التفاعل مع المؤثرات البيئية، مثل المصادر الطبيعية، المناخ، والغطاء النباتى. ونظرا لاستخدام الحجر فى البناء فقد استمرت المبانى لفترات، اما ما استخدم فيه غيره فقد تلاشى تحت الأمطار، والعفن، والحشرات. المبانى الحجرية فى "تسوانا" و"سوتو" (جنوب افريقيا) والأخرى فى زمبابوى كانت مثار الدراسات الاثرية. المأوى الحجرية والاكواخ الدائرية بالاسطح "القش" قد سجلت فى القرن العشرين ضمن سوتو الجنوبية. البيوت الريفية الحجرية، المربعة والدائرية، وعلى غير العادة فى أن تكون من دورين، قد بنيت بواسطة الـ "تيجر" فى ارتريا ولعدة قرون، فى حين أنه فى النيجر بنى بعض "التوارج" البيوت المربعة من الحجر.

وبعيدا عما ذكر اعلاه، فقد بنى معظم الافارقة بالقش، والخشب والطين. المبانى خفيفة وكثيرا من مواد البناء يمكن نقلها. التشكيل فى المبنى لم يتغير، فهو قديم، ولكن المبانى المعرفة حديثة. حيث الأعشاب رقيقة، تكون الشعوب من الرعاة. يستعملون خيام من جلود الغنم، وغطاءهم من الصوف المغزول. فى المناطق الاقل غابات، يستخدمون النباتات كمواد للبناء، بعد غزلها. وفى الغابات استخدم الخشب فى البناء، رغم ان البامبو ومنتجات النخيل قد استخدم الطين والتراب كونوا المادة الأساسية فى البناء. الطفلة تمثل المادة المناسبة، لكونها سهلة الدمج، والضغط. المأوى من الطين تم عمله بواسطة الـ "اراكو" من تنزانيا، وبعض السكان من مالى وبوركينا فاسو بنوا مساكنهم غاطسة قليلا فى الأرض.

العوامل البيئية والسكانية لعبت دورا هاما فى تصميم البيت. ذبابة "التسيتسى" حددت امتداد الريف. اثرت الهجرات الحديثة على شكل البيت. وفى القرن العشرين، زادت السكان وخصوصا بعد ١٩٦٠ تأكل الأرض، والرعى الجائر، زادو الضغط على الأرض، وتحركوا إلى المدن .

عمارة وفنون الشرق الأوسط القديم:

تاثرت الفنون فى الساحل الافريقى بما يقابلها فى الجزيرة العربية فيما كان يعرف حتى ١٩٩٠ باليمن (عدن) فى ذلك الوقت كانت المدن الساحلية، اعتمادا على الطرق التجارية تعتمد على التجارة. التجارة فى افريقيا، الهند والخليج الفارسى، هذا مع البخور كانت تحمل إلى مصر والمتوسط، ذلك أعنى المدن والقبائل التى تمر التجارة بأراضيهم.

لا شك أن الفنون والعمارة تأثرت أولا بمصر أو ميزوبوتاميا، ولاحقا بثقافة المتوسط الكلاسيكية فى المبانى العامة، الدينية، توجد تقليد استخدام الحجر النحيت (ashlar) والزخرفة البارزة. النحت قد ظهر بتنويعات كبيرة من التماثيل، غالبا من الآباستر. تلك التماثيل يتضح فيها التصوير أو الرمز. فى فرنتون منحوت، وجدت بعض الأشكال العربية، مثلا، رؤوس الثيران مزينة بشرائط، ورؤوس ماعز جبلى.

فى العصر الذى ربط فيه الاسلام والمسيحية الشرقية افريقيا بالعالم، ساد التشكيل المعمارة كل الفنون التشكيلية. شمل ذلك افريقيا الشرقية والغربية، آخذين فى ذلك مثالين رائعين مبنيين من الطين اولهما المسجد فى "دجينى"، والآخر "موبتى" فى مالى، ثم مبانى الكنائس الصخرية فى اثيوبيا والمبانى الاسلامية فى السواحل الشرقية فى افريقيا.

مباني الغابات :

في نيجيريا، اكثر المناطق كثافة، ارتبطت الشعوب بالتجار الاوربيون منذ القرن السادس عشر. كان البيت المربع، الذى ينتمى الى شعب "آكان"، يشمل هذا الـ "اشانتى" فى غانا، موجودا قبل ذلك. وحتى القرن العشرين، كان البيت الاشانتى مكونا من اطار / اعمدة مملوءة بالطين. وعادة ما كان مزينا بالزخارف الجيدة. المصنوعة من الطين فوق ارضية من الاعشاب، مع اشكال حلزونية ذو رمزية تنتمى إلى تلك الموجودة على الأوزان المستعملة لوزن الذهب. الان، يبنى البيت الاشانتى من الطين المحاط باطر خشبية، مرفوع عن الأرض. السقف المائل يغطى عادة بالقش، أو بالحديد المعرج. وبرغم أن المواد قد تغيرت. الا أن الشكل لم يتغير، فالشكل الاساسى فى مبانى القرى: اربعة اكواخ مستقلة، مربعة المسقط، تشكل اضلاع الفناء. مستقرات اليوروبا" فى نيجيريا تشببها، ولكن الاربعة اضلاع عادة ما تكون مغطاة بسقف واحد. وباتجاه اكثر نحو الجنوب، الاجبو" وشعوب اخرى تقليديا يبنون بيوتا مرعبة، وعادة ما تكون مفتوحة نحو فناء، ومحاطة بحائط من الطين. وفى مناطق اخرى، مثل "سنوفو" فى ساحل العاج، على حدود السافانا، البيوت تصمم على شكل اسطوانى، وعلى شكل مخروطى مع بروزات عميقة .

وعلى شواطئ غرب افريقيا، تبنى الشعوب بيوتها مرفوعة، اهمها فى منطقة بينين. المبانى مبنية من اعواد المانجروف، وهى مادة ايضا استعملها المتكلمين بالسواحيلى فى كينيا. وفى منطقة الكاميرون، الدوالا، البيوت تصنع من البامبو، ورغم هذا فهى مغطاة بالطين. البامبو،حيث ينمو إلى نحو ١٥ متر فى انجولا، كونجو، واجزاء من اواسط افريقيا، يستخدمه كثير من الشعوب كمادة بناء. اهم الابنية التى استخدمت البامبو فى منطقة "باميليك" وشعوب أخرى فى غرب الكاميرون، وهم ينشئون بيوتا هرمية سابقة التنفيذ مرفوعة على ارضيات وبفراندات، وكل المبنى يصل إلى ارتفاع ١٠ امتار أو اكثر، مع وجود تماثيل للأهل تحيط بالمدخل. بيوتا اخرى عالية من البامبو المضموم فى اعلاه، ومغطاه باوراق الشجر قد بنيت فى "نجيليما" وفى الـ "بانجا" فى زائير.

أحسن المبانى من هذا النوع هى صالات الاجتماعات، المربعة، ذات السقف المائل، المنتمية الى "مانجيبتو" فى زائير، بيوتهم ذات شكل اسطوانى أو مخروطى، مدهون بالطين ومزخرف هندسيا. توجد مثل تلك الصالات الكبيرة المخصصة للاجتماعات فى نيجيريا فى وسط الـ "ياكو" وشعوبا اخرى. تستعمل التندات ايضا، وعند الأشانتى تستعمل المظلات بكثرة.

البيوت الحديثة عند الـ "خوسا" اكتسبت شكل ثابتا وهو الاسطوانى، بنى من غرفة واحدة، بسطح مخروطى. وهذا الشكل منتشر فى جنوب افريقيا. طريقة البناء عبارة عن اعمدة موزعة على شكل دائرة، مرتبطة بشبكة من غزل الخصف ومكسية بغطاء طينى. وحيث وجد الخشب تصنع الحوائط اساسا من اعمدة خشبية وتقليديا، الغرف مفردة فى البيت، وغير مقسمة، وتضاء فقط من خلال باب المدخل. فراغ اضافى للمعيشة يمكن اضافته من الخارج، مع فراغ نصف عام وفراغ اخر خاص، وارضية "طبطاب" فى خلفية المسكن تستخدم لتحضير الطعام، والتجهيز والاعمال المنزلية الاخرى. وكلا الفراغين محاطين بحائط غير مرتفع.

فى ناميبيا البيت ـ كرال ـ الخاص بشعب اوامبو (آمنو) له دائرة خارجية (من نفس المركز الخاص بالبيت) يقود الى مكان الماشية، ومكان مسور للاجتماعات، واقسام اخرى للزوجات، وللزوار، ولصاحب البيت.

بيوت مماثلة تنشأ فى نطاق بحيرات شرق افريقيا، حيث ـ فى الغالب ـ نشأ التشكيل. بيوت ذات حجم مميز تبنى بواسطة (لوو ـ Luo) بالقرب من فيكتوريا، وكوريا (تنزانيا)، حيث تستخدم نبات البردى فى الاطر وفى التغطية.

تبنى البيوت الاسطوانية بواسطة معظم شعوب مناطق السافانا، وشبه الصحراوية فى السودان، غرب افريقيا. ومع قلة الاخشاب، تنشأ تلك البيوت من الطين فى شكل ملف باسلوب الفخار. وتوضع الحطات على ارتفاع حوالى ٥٠سم.

ومن خصائص شكل المستقرات فى غرب افريقيا، تجمع من الوحدات مرتبطة بحائط. كثير من تلك المستقرات دائرة الشكل. الارضيات والحوائط تخدم جيدا وتنعم وتجفف جيدا. وتلك الاسطح تلون وتزخرف بالطين الملون (مثل ما يفعله الـ بوبو فى بوركينا فاسو)، وفى بعض الامثلة الاخرى تزين باشكال ذات دلالة عن الأهل. وتوجد بعض الاتجاهات لبناء مبانى مربعة، تحت تأثير الاسلام القادم من الشمال.

ولقد لعب الدين دورا أساسيا فى حياة كل الشعوب الافريقية. وعند البعض، مثل الـ "فالى" فى الكاميرون، أو "النانكانى" فى بوركينا فاسو، يضفى على كل اجزاء البيت الرموز الروحية المميزة. ومن خلال اكثر النماذج التى تمت دراستها، فى هذا الصدد، كانت عند الـ "دوجون" الذين عاشوا على الحافة الصخرية للباندياجارا فى مالى. يدرك الدوجون كل جزء من البيت، كما لو كان رجلا على جانبه. فرأس الرجل يمثل " hearth " المخازن تمثل الايدى،

والاسطيلات تمثل الأرجل، الغرفة الرئيسية للبطن، وحجر الطاحونة للأعضاء التناسلية. ذلك من البيت الواحد وحتى تصميم كل القرية، كل عنصر له ارتباط رمزى، دينى، ومبانى طومية مميزة تبنى وتخصص لأهل.

المبانى الضخمة monumental : لا توجد فى الحقيقة، لان فى عقائدهم تسكن الارواح فى الشجر، فى الاشكال المنحوتة، أو فى معابد صغيرة بسيطة.

مبنى ذو اهمية خاصة، وهو بيت "مبارى" الخاص باويرى ايجبو فى نيجريا. مكان مفتوح الجوانب، مربع فى مسقطه، يحوى الكثير من الأشكال الانسانية فى الحجم الطبيعى، ملونة، من الطين، وترمز بها آلهة الأرض "آلا"، والمعضدة بالآلهة الخرى للرعد والماء. ولأن عملية البناء عملية مقدسة، فان بيوت المبارى، والتى تأخذ سنينا فى بنياها، تترك للتحلل، وتنشأ اخرى جديدة، ولا تستصلح القديمة.

الفصل الثاني
دراسات في المجتمع والحضارة

١ ـ سينسيوس القوريني : مفكر فترة التحول من الوثنية إلى المسيحية

أ.د. مصطفى العبادي

٢ ـ الحضارات المصرية القديمة : أصيلة أم وافدة

أ.د. محمد عبد الغني سعودي

٣ ـ العلاقات بين مصر ومناطق الحدود الجنوبية :

منذ الدولة الحديثة وحتى غزو الإسكندرية

أ.د. زاهي حواس

٤ ـ بطاقات الدعوة في مصر في العصر الروماني

د. سهير زكي بسيوني

سينسيوس القريني
مفكر التحول من الوثنية إلى المسيحية

مصطفى العبادى *

لى صديق قديم جدا يرجع إلى القرن الرابع والقرن الخامس الميلادى وهو سينسيوس . نشأ فيما نسميه الآن برقة أو ليبيا . وكان اليونانيون يطلقون ليبيا على كل أفريقيا. فى الأسماء اليونانية كانت تسمى " **قورينا** " ، ومن هنا سميته باسمه التقليدى لأن ثقافته كانت ثقافة يونانية. نشأ فى قورينا ، وعاش بها ، ويُعتقد أنه وُلد حوالى عام ٣٧٠م . ومن المعروف أن فترة القرن الرابع الميلادى كانت فترة الثورة والتحول التى أصابت حوض البحر المتوسط كله . هذا القرن الذى ظهر فيه قسطنطين وإعلان المسيحية دينًا رسميًا. وفى النصف الثانى كان ثيـدوسيـوس الأول وابنه أركاديوس فيما بين ٣٧٠ أو ٣٧٨ إلى ٤٠٨م . فى فترة ثيدوسيوس كانت هناك محاولة لفرض المسيحية على جميع أقاليم الإمبراطورية الرومانية والقضاء على الوثنية . ولأننا فى مجال أنثربولوجى، بعض الدراسات الحديثة جدا تعتقد أنه حين أعلن قسطنطين المسيحية دينًا رسميًا وليس دينًا وحيداً أو واحداً فى الإمبراطورية فى الربع الأول من القرن (٣٢٥) يعتقد دارسو الديموجرافيا القديمة أن عدد الوثنيين كان أكثر من نصف سكان الإمبراطورية . بعد الإعلان الرسمى ازدادت النسبة زيادة كبيرة بالطبع. كثير جدا من أهل القرن الرابع لايزالون وثنيين متمسكين بعظمة الثقافة الوثنية القديمة . وكانوا يعتزون بهذه الثقافة،ويناقشون ويحاورون المسيحيين، فيقولون لهم نحن لدينا أرقى حضارة عرفتها البشرية، لدينا هيميروس، والتراجيديات وأفلاطون وأرسطو، فماذا عندكم. كانت المواجهة حادة للغاية . وكثيرون لا يرون مبرراً للتحول .

هذه مقدمة لتجعلنا نتأمل عقلية سينسيوس، هذا الشاب الذى كان لايزال لم يُعمد على الأقل، أى أنه فى عداد الوثنيين حين ولد وحين نشأ فى العشرين سنة الأولى من حياته (٣٧٠ إلى ٣٩٠ أو ٣٩١) . وكـــان فى بلدة قـــورينا . فى هذه السنوات الأولى من التسعينيات، ليس مؤكداً أى عام ربما ٣٩٢، رحل إلى الاسكندرية. وكانت فى هذا الوقت أكبر مركزاً للثقافة، وكانت بها مدرستان تتصارعان؛ مدرسة قديمة وثنية وهى الموثايون

* أستاذ التاريخ اليونانى والرومانى ـ كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية .

ومدرسة مسيحية نشطة.وكان أساتذة مدرسة الموثايون لا يزالون على وثنيتهم أو شركهم فى الواقع، فالفرق بين الأديان القديمة والأديان المسيحية واليهودية والإسلام هو عدد الآلهة. هذه الأديان تأخذ بمبدأ وحدانية الإله، والأديان القديمة تأخذ بتعدد الآلهة .

حضر سينسيوس إلى الاسكندرية بعد حادث مُرَوِع مباشرة، وهو ما يثير الدهشة، كيف يأتى بعد هذا الحادث، هذا الحضور جرأة منه. ففى عام ٣٩١ حدث تدمير معبد السرابيون ثانى معبد فى الامبراطورية الرومانية بعد معبد الكابيتول فى روما . وفيه كان الجزء الباقى من مكتبة الاسكندرية الكبرى. وارتبط هذا الحادث باضطهاد مُرَوِع . وكان يحضر إلى الاسكندرية عدد كبير من الناس من قورينا وسوريا وفلسطين وقبرص وآسيا الصغرى ومن غيرها . وقد التقى بعدد من الشباب، وكانت ألمع شخصية فى ذلك الوقت فى مدرسة الموثايون إمرأة،ولعلها أول إمرأة صاحبة كرسى الأستاذية رسميًا فى التاريخ، وهى **هيباتيا** . وكانت لاتزال تُعلِم ، وهى ابنة أستاذ من أساتذة الموثايون، وهو يعتبر فى سجلاتنا آخر من وصلنا اسمه من بين أعضاء الموثايون، واسمه **ثيُون** . وكان أستاذاً للفلك والرياضيات، وابنته هيباتيا نقلت عنه ، وأخذت منه، وتفوقت عليه فى مجال الفلسفة بالذات. وكانت الفلسفة فى ذلك الوقت تجنح إلى **الفلسفة الأفلاطونية الحديثة** ، فتقترن بالأفلاطونية وأفكار أفلاطون مع جنوح إلى التصوف، وهو الذى بلوره الفيلسوف المشهور **أفلوطين**. وكانت هيباتيا متعلقة بهذه الفلسفة التى سُميت **انتقائية**، تأخذ من المذاهب المختلفة وتكوِّن كلاً متكاملاً جديداً بدلاً من الالتزام بمبدء واحد من مبادئ الفلسفة القديمة .

حضر سينسيوس إلى الاسكندرية، ولم يُعمَّد ومحسوبًا فى عداد الوثنيين، وينهل من منابع العلم القديم . والتحق بحلقة هيباتيا . ويبدو أنها شخصية جذابة إلى أبعد الحدود، جميلة، وواضحة الفكر والعقل، قوية الأخلاق لدرجة متطرفة، وتعتبر من نساء الاسكندرية الكبريات لدرجة أن حاكم مصر الرومانى ، فيما يقال ، كان قبل ذهابه إلى مركز عمله فى الصباح يمر ليحييها. فكانت لها شخصية قوية جدا، ولها تلاميذ من أرجاء الامبراطورية يحضرون إليها . سينسيوس حضر إلى الاسكندرية لينهل من هذا المنبع العذب . ودرس الرياضيات والفلك والفلسفة ، وكان هناك تعليم أساسى لكل الناس وهو البلاغة . ويبدو أن الفلسفة كانت لها مع سينسيوس صلة خاصة جدا . مع العلم أنه وصلنا مجموعة من أعماله،

له أشعار ورسائل، واحدة فى الأحلام وغيرها فى الصلع، وأخرى فى السياسة والملكية ونظام الحكم . وفى اعتقادى أن أكثر كتاباته قيمة وأمتعها، ومن أجمل ما وصلنا من التراث القديم مجموعة خطاباته الشخصية،وقد وصلنا حوالى ١٥٦ رسالة شخصية كتبها إلى أصدقائه وأخيه وبعض رجال السياسة والحكم . ومعظم دراستى أقدمها الآن من قراءة هذه الرسائل .

فى رسالة إلى صديق، يقول عن علاقته بالفلسفة وتأثره الشديد واعتناقه لها اعتناقًا يفوق كل عقيدة أخرى، يقول « لا أتردد فى تأكيد هو أن الفلسفة تفوق البلاغة وأكثر من أى فن أو علم آخر، فهى مليكة العلوم جميعا . فالفلسفة فى رأيى تجعل من يمتلكها فى أعلى درجات النفع للأفراد والأسرة والدولة . وفيما يتعلق بى فأنا أجلها فوق كل ما يمكن أن يمتلكه الإنسان . ما أجدرها بأن تتولى مقاليد الحكم والإدارة ». هنا نجد تأثيراً أفلاطونيًا مباشراً .

فى رسالة رقم ١٥٤، يقول « أفضل أن تكون روحى فى حماية الفضائل. أكثر من أن تكون فى حماية فرقة من الجنود، نظراً لأن الظروف السائدة لا تتيح بأن يتولى الفيلسوف أمر الدولة » . هنا نجد تأثير الإنتقائية التى كانت سائدة فى تلك الفترة . وفى رسالة رقم ٦٧ ، نجد عبارة أفلاطونية وهى : « أن تَظْلِمَ لإثمُ من أن تُظْلَمَ » ،وهى عبارة مقتبسة من أفلاطون مباشرة فى محاورة جورجياس ... وفى رسالة ١٠٥ يستخدم عبارة أفلاطونية ، « إنى لا أخشى أن أنال الشرف بين الناس بينما أنا آثم فى حق الإله» .

النزعة الأخرى غير الأفلاطونية هى النزعة المتصوفة التى اكتملت مع أفلوطين . يقول : «عن طريق العقل يمكننا الاتصال بالله » ، ومع ذلك فهو مدرك لصعوبة طريق الفلسفة . ففى الرسالة ١١٦ يقول : « نحن أضعف من أن نكون فلاسفة، على الأقل أنا » . هذه عبارات تبين مدى تأثره وثقافته الفسلفية التى تلقاها أساسًا فى الاسكندرية . الشئ الغريب أن هذا الشاب فى سن ٢٤ أو ٢٥ عاما، وكان شديد الارتباط والتعلق بأستاذته، يخاطبها فيقول : «أنت الأستاذة، وأنت الأم وأنت الأخت». فقد ظل طوال حياته يبجلها تبجيلاً منقطع النظير . هيباتيا وثنية تماما، لا جدال فى عقيدتها . هذا الشاب الملتحق بحلقتها ، المتعلق بالفلسفة والعلوم اليونانية، يرتبط فى الوقت نفسه بشخصية من أهم وأقسى شخصيات الكنيسة وهو

ثيوفيلوس الذى كان **أسقف مدينة الاسكندرية** ، ويعنى أن نطاقه يشمل كل نطاق أفريقيا، أثيوبيا وليبيا وغيرهما، وهو الذى قاد الحملة للقضاء على معبد السرابيون وتدمير الجزء الباقى من المكتبة، فكان شخصية محاربة. نجد أن سينسيوس يتعرف على هذا الأسقف، وكانت علاقته به بعد ذلك طوال حياته علاقة قوية . وهذا يدل على أن شخصيته معقدة، ليس بسيطا، عقله فى شئ وقلبه فى مكان آخر .

لقد أقام سينسيوس فى الاسكندرية فترة أربع أو خمس سنوات فيما بين ٣٩٢ و ٣٩٧م ، وقد رجع إلى قورينا ربما فى عام ٣٩٦ . وكان يعزف عن حياة السياسة والإدارة والمناصب . ويكتب إلى أحد أصدقائه رسالة (وهى رقم ١٠٥) يقول فيها : « أقضى أيامى بين الدراسة والرياضة بعيداً عن المناصب العامة والسياسة، ليس لى ميل طبيعى إلى الحياة السياسية » . ولكن انتماءه إلى أسرة من أكثر الأسر نبالة فى المجتمع، أدى إلى أن تلاحقه السياسة . ففى عام ٣٩٧ كانت بلاده تعانى من قسوة ووطأة الضرائب المفروضة عليها، فاختاره أهل المدينة أن يذهب إلى القسطنطينية ليقابل الامبراطور أركاديوس، ويطلب منه أن يخفف من الضرائب . ويمضى فى هذه السفارة ثلاث سنوات حيث تفرض عليه المهمة العمل على تكوين علاقات مع الشخصيات ذوات النفوذ بعد فترة من تقصى المعلومات عنهم وعن كيفية الوصول إليهم وسبل تكوين العلاقات بهم . فى القسطنطينية وجد شخصية لها مكانة وهو **بيونيوس** ، وكان على ثقافة عالية. لذلك ارتاح إليه سينسيوس. ولكى تقوى العلاقة بينهما قدم إليه هدية تكشف عن مدى أهميتها لأنها تكشف ليس فقط عن ثقافة سينسيوس وإنما تكشف كذلك ذلك العصر فى مجال التكنولوجيا . هذه الهدية هى أسترولاب الذى كان يُستخدم فى رصد الأفلاك وزمن ظهور النجوم والكواكب والخسوف والكسوف .

الشئ اللطيف جدا أنه كتب إلى بيونيوس رسالة يقول له فيها : « أنه سوف يقدم إليك هدية استرولاب من صنع يدى » ، ويضيف، « تنفيذاً لكل التعليمات التى تلقيتها من أستاذتى المبجلة فى الاسكندرية، هيباتيا » . وهذا يُنشأ فى عقولنا تساؤل . يبدو أن الأسترولاب قد اكتمل تكوينه وتطوره فى ذلك العصر؛ القرن الرابع. إذ أن أقدَمَ ما ذُكِر عنه هو بطلميوس الجغرافى فى القرن الثانى الميلادى، وما يذكره أبسط بكثير مما وصل إليه فى

القرن الرابع، وأقدم نص يُشار إليه باعتباره المرجع الأساسى لصناعة الأسترولاب من تأليف أبى هيباتيا، ثيون الرياضى والفلكى . هذا الكتاب لم يصل إلينا، ولكن لحسن الحظ هناك عالم من علماء القرن السادس، عصر جاستنيان، وهو **فيلوبولوس** (الذى تنسب إليه قصة مقابلته لعمرو بن العاص والحديث معه فى أمر مكتبة الاسكندرية وغيرها على أنه يوحنا الذى يقال عنه يحيى النحوى، ولكن لايمكن بأى حال من الأحوال أن يكون فيلوبولوس لأنه عاش قبل عمرو بمائة سنه. وكان يكتب قبل عمرو ويؤلف فى الربع الأول من القرن السادس، ولا يمكن أنه قد عاش فى زمن عمرو بن العاص) . فيلوبولوس له رسالة صغيرة لخص فيها معلومات ثيون، ثم وجدنا فى كتاب عربى للمسعودى مجملاً بعناصر كتاب مَنْ يُسميه ثاوون بدلاً من ثيون فى وصف عناصر الأسترولاب. صدفة أخرى وحديثة جداً فى عام ١٩٨١ عُثر على مخطوطة لأبى هيباتيا ثيون يشرح كتاب لبطلميوس الجغرافى ويُسمى بالجداول اليدوية، عن مواعيد ظهور الأفلاك وانتقال الشمس والقمر فى منازلهما وغيرها . ويُذكر على غلاف هذا الكتاب المخطوط فى فرنسا فى باريس «أنه نسخة منقولة من نسخة أصلية كان يمتلكها سينسيوس » . نعرف أن الأصل، كانت هيباتيا تعلم الفلك، وأن برنامج منهج الفلك يتضمن درسًا فى الأسترولاب، وكانت هيباتيا تستخدم كتاب والدها، وأن سينسيوس فى فترة تلمذته إقتنى هذا الكتاب فى الاسكندرية، وأن المخطوطة نُقلت ، وبقيت نسخة منها فى باريس. هذا يشير إلى تاريخ المخطوطات ومدى أهميته فى تتبع المعلومات .

إذن هذه هدية أهداها سينسيوس تبين تكنولوجيا العصر، وكان يصنعها بيديه. كان التعليم يتضمن كيفية صُنع الآلة أو الجهاز. وهناك جهاز آخر فى تكنولوجيا العصر كذلك. كتب سينسيوس رسالة (رقم ١٥) إلى هيباتيا (مع العلم بأنه وصل إلينا من رسائله إليها خمس رسائل، ومن رسائله إلى ثيوفيلوس ثمان رسائل) بعد تركه الاسكندرية بحوالى ثلاث أو أربع سنوات بعد عودته من سفارته إلى القسطنطينية حوالى عام ٤٠٠ أو ٤٠١ . ولا يخاطبها باسمها، ولكن يقول دائما إلى « الفيلسوفة». ويبدو أنه كان مريضا أو يمر بأزمة لأنه فقد ابنته وتألم لفقدها ألمًا شديداً جدا . يقول : « إننى فى نوبة من الحظ العاثر وبحاجة إلى هيدروسكوب (مقياس مياه أو هيدروميتر كما يُعرف الآن)، وبالطبع ذلك لمعرفة كثافة

المياه الجوفية ونقائها حسب الطوف) . أرجو أن توصى بصناعة واحد لى من النحاس . الآلة المطلوبة عبارة عن أنبوبة اسطوانية أشبه ببوصة الناى وبنفس الحجم، وعلى سطحها علامات غائرة فى خط رأسى، بواسطتها يمكننا تحديد كثافة الماء . وهناك غطاء مخروطى مثبت فى أحد طرفيها وعن طريق وضع الأنبوبة فى الماء تظل قائمة معتدلة، ويمكنك عد العلامات بسهولة وحديد كثافة المياه » . هذا نموذج، كذلك من نماذج تكنولوجيا ذلك العصر نجدها فى رسائل هذا الكاتب .

فى أثناء وجوده فى القسطنطينية التى دامت ثلاث سنوات ضاقت نفسه بها ضيقًا شديداً جدا لدرجة أنه قال : « ليت الآلهة كانت قد جنبتنى تجربة الحياة خلال هذه السنوات الثلاث الملعونة ». وانتهت فترة إقامته فيها دون أن يحقق الغاية التى ذهب من أجلها. وكان قد كتب رسالة إلى أحد أفراد القصر الامبراطورى اسمه **بلايمينيس** أقام علاقة معه على أمل أن يساعده فى تحقيق غايته، يذكر فيها « أنه سوف يهديه سجادة مصرية ، ولكن الظروف حالت دون أن أبر بوعدى. حدث زلزال مُرَوِع . لقد زلزل الله الأرض مراراً أثناء النهار، ومعظم الناس خروا ساجدين، مصلين، لاستمرار هزات الزلزال . ولقد اعتقدت حينئذ أن البحر سيكون أكثر أمنًا من البر . فاندفعت فوراً إلى الميناء دون أن أكلم إنسانًا » .

واستقل سفينته من القسطنطينية إلى الاسكندرية. وأمضى شتاء عام ٤٠٠ و ٤٠١ ، ولكن يبدو أن هذه الفترة كانت مهمة جدا فى حياته لأنه عاد إلى قورينا وتم هناك تعميده لأول مرة، ثم عاد إلى الاسكندرية مباشرة لكى يتزوج من حبيبته، وهى مسيحية لأنه لايمكن أن يتم القران إلا بعد أن يتم تعميده. وقد أتم مراسم الزواج على يدى ثيوفيلوس أسقف الاسكندرية بنفسه . وكانت علاقته بزوجته قوية جدا . ويتضح ذلك من رسالة كتبها إلى أخيه فى عام ٤١٠ بعد ٨ سنوات من زواجه لأنهم عرضوا عليه أن يتولى منصب أسقف مدينة بطلمية بلده . وفى أول الأمر تردد لسببين . كان من المفروض أن يكون الأسقف غير متزوج . فكتب لأخيه، يقول : « إن الله نفسه والقانون العام ويد ثيوفيلوس المباركة منحتنى زوجتى . إنى لأعلن للجميع وأشهدهم أنى لن أنفصل أبداً عنها » . هذا هو السبب الأول، وتم الاتفاق بعد ذلك وصدرت فتوى بأن من سبق زواجه قبل أن يشغل المنصب، يستمر الوضع كما هو

دون تغيير، ولايمكن أن تسمح الكنيسة بالزواج بعد أن يتولى الشخص المنصب. والسبب الآخر هو الفلسفة . فقد كانت محيرة له كذلك، وهذا ما جعلنى أن أركز عليها. فقد كتب لأخيه أيضا يقول : « فأنت تعلم أن الفلسفة ترفض كثيراً من العقائد التى يتمسك بها عامة الناس . من جانبى أنا، لا أستطيع أن أُقنع نفسى أن الروح والجسد وُجدا فى وقت مختلف، (هذا يتعلق بروح وجسد المسيح، والجدل المشهور) كما لا أقبل أن العالم وكل ما يتكون منه من أجزاء سوف يفنى. هذا الاعتقاد الذى هو عقيدة عامة (ويقصد القيامة) ليس فى نظرى إلا نوعًا من التشبيه الغامض، وأنا أرفض أن أُعلم عقائد لا أُومن بها. ولكن إذا كانت قوانين الكنيسة القائمة تفرض نشر هذه الآراء فيمكننى أن أقبل المنصب المقدس على شريطة أن أمارس الفلسفة فى بيتى وأُذيع الأساطير خارج البيت » . هكذا انتهى إلى قبول المنصب، لكن الحياة لم تُمهِله طويلاً ، إذ أنه بقى فيه ثلاث سنوات أمضى فترة منها فى مرض شديد، وتوفى فى عام ٤١٣ . وشكرا .

* * * *

د. فاروق القاضى : تعليق

الأستاذ الدكتور مصطفي العبادي دائما لا يُفوت فرصة دون أن يُعطينا درسًا جديداً، ودرس اليوم عندنا نحن المؤرخين هو الإستدلال التاريخي في تاريخ تطور العلوم. أعجبتني حقيقة النقطة التي يتتبع فيها تطور صناعة الأسترلاب. هذه واحدة من كثر، الأخري تصويره للمناخ الفكري في مدينة الاسكندرية حيث كان يتصارع الفكر الوثني مع الفكر المسيحي الجديد. وهذه الرسائل التي من حسن حظنا نحن المؤرخين أن تصل إلينا ترصد لنا هذه الحياة الفكرية. هذه الفترة مهمة جدا لأنها فترة النُقلة ما بين المرحلة الوثنية والمرحلة المسيحية. لكن صاحبنا (سينسيوس) فيما أعتقد لم يواجه الموقف بشكل حاسم، وأعتقد أيضا أن أستاذته المهذبة الجميلة الرقيقة التي للأسف الشديد انتهت حياتها نهاية مأساوية علي يد ثيوفيلوس يبدو أن تأثيرها عليه كان قويا جدا إلي أخريات حياته، أما زواجه من مسيحية ففتش عن المرأة وعن القلب . إذا أردنا أن نُقيِّمه كما صوره لنا أستاذنا الفاضل، فهو فيلسوف هيليني الثقافة حتي النخاع .

وموضوع الكتورة سهير، موضوع يتعلق بدراسات في البردي . ونحن في تاريخ مصر في العصر اليوناني والروماني والبيزنطي أيضا سعداء الحظ أكثر من غيرنا من المؤرخين لأن أرض مصر جادت علينا بكنوز من وثائق البردى، وهي تتعلق بفترة من تاريخ مصر تبلغ قرابة ١٠٠٠ عام تقريبا. ومن داخل هذه البرديات نستطيع أن نحس نبض المجتمع بعيداً عن الرسميات، بعيداً عن الساسة والحكام والقادة، نجس نبض الشعب. الرسائل الخاصة وما إلي ذلك يستطيع الشخص منها أن يحس النبض لأنها كُتبت بتلقائية شديدة. أناس بسطاء جدا كتبوها من غير محسنات بديعية ولغوية. والرسائل التي تتناولها الدكتورة سهير تحوي مادة اجتماعية وثقافية هي مثال لتلك التلقائية الشديدة . ومما لا شك فيه أن لها دلالات ليست بعيدة عن اهتمامات الأنثربولوچيا .

الحضارات المصرية القديمة أصيلة أم وافدة؟

محمد عبد الغني سعودي *

تتكاثر النظريات المتعارضة عن أصل الحضارة المصرية القديمة، وتعنى حضارات ما قبل الأسرات والفرعونية، هل هى من صنع المصريين أم من صنع الآخرين، الآخرون هنا فى هذا المجال، يصر البعض على أنهم أفارقه من الأصول الزنجية على وجه التحديد، بينما بنسبها البعض الآخر إلى أصول آسيوية، ذلك أن فن المعمارى المصرى القديم والزخرفة وما إليها شد الانتباه وأخذ بالألباب، بحيث استكثروا على المصريين أن يكونوا صانعيها وأربابها، فهؤلاء وأولئك من الأجانب هم أصحاب الفضل، واقتصر دور المصريين على التنفيذ.

وفى هذا المجال لابد وأن نبدأ بحقائق أساسية لعلها تفيدنا فى الوصول إلى رأى : ـ

١ ـ أن موقع مصر الجغرافى عند التقاء القارات الثلاث لا يسمح لها أن تعيش فى عزله، أى منطوية ومتقوقعة على نفسها، لايدخلها أحد ولا يخرج منها أحد، وشواهد التاريخ :قديمة، وبسيطة، وحديثة خير برهان.

٢ ـ لايشترط لانتقال الحضارة المادية أو الثقافية غير المادية بوجه عام من مكان إلى آخر، انتقال الجماعات او السلالات، فعلاقات الجوار والتجارة والاعلام الان كافية لانتقال مظاهر حضارة ما من مكان إلى آخر (ثقافة البيتزا والهمبورجر) .

٣ ـ أن مظاهر الحضارة التى نراها لا تنشأ فجأة أو من فراغ، بل لابد أن تسبقها أدوار عديدة تتدرج فيها، حتى تبرز فى النهاية بأهراماتها الضخمة ومعابدها الخلابة ونقوشها الزاهية وتماثيلها الناطقة التى استمرت الآف السنين شاهدة على العصر.

٤ ـ أن الحضارات الحية هي التي تأخذ وتعطى، والحضارة المصرية إذا أخذت وأعطت فهى ليست بدعة فى هذا المجال ، أما التى لا تأخذ ولا تعطى، فهى حضارة جامدة، لا تلبث أن تندثر، ولم تندثر الحضارة المصرية رغم مرور أكثر من ستة الآف عام. وبالتالى كانت أخاذة ومعطاءة فى نفس الوقت .

*معهد البحوث والدراسات الافريقية ـ جامعة القاهرة .

٥ ـ أن الحضارة أو الثقافة Culture هى أسلوب حياة لها جوانبها المادية الملموسة كالملبس، والمأكل، والمسكن، والمعبد والمقبرة والالات ... إلخ، وجوانبها المعنوية ممثلة فى الدين واللغة والسلوك والعادات والتقاليد..... إلخ .

أزنجيـــة الحضارة المصرية ؟!

وهى نظرية الشيخ الجليل والباحث والأديب السنغالى الشيخ أنتاديوب، وتقول نظريته أن المصريين الأوائل فى عهد ما قبل الاسرات وعهد الاسرات، اى ما قبل التاريخ ومصر الفرعونية كانوا أفارقة، يقصد زنوجا، أقاموا الحضارة المصرية القديمة ثم رحلوا أمام غزو الأسيويين والأوربيين إلى أفريقية جنوب الصحراء ، وحاول دعم نظريته بأدلة من اللون، وتغير المناخ، وبعض المظاهر الحضارية المشتركة بين الحضارة المصرية القديمة، وحضارات افريقية جنوب الصحراء (ديوب ١٩٩٥)، ومع احترامنا للشيخ الجليل وتقديرا لعلمه فى حياته وبعد مماته - فإن اعتراضنا على هذه النظرية، ليس تبرءا من الحضارات السوداء، كما قد يقولون، فكل حضارة ساهمت فى تطور البشرية بقدر، ولكن تظل كلمة العلم فى النهاية هى العليا.

ويستهل الشيخ أنتا ديوب قوله بأن القاسم المشترك فى أطروحات علماء المصريات (لاحظ مصريون وأجانب) يتلخص فى محاولة يائسة لإنكار أطروحة مصر الزنجية، ويجمع علماء الاثار المصرية تقريبا على رفض هذه الاطروحة (ديوب ١٩٩٥) ٣٩ :

مضمون الفرضية :

يقول بأن السلالة الزنجية كانت تشغل الوادى والدلتا حتى نهاية الدولة الحديثة أو بعدها بقليل، حتى أتت هجرات الغزاه من الأوربيين والأسيويين، وقد حدث هذا الانتشار الزنجى فى وادى النيل من الجنوب إلى الشمال فى حركة تدريجية فى الفترة ما بين العصر الحجرى القديم إلى عصر ما قبل الاسرات (ديوب ١٩٨٥: ٣٩) فأزاحوا السكان الأصليين (الزنوج) نحو الجنوب، ومعنى هذا أن بناه الاهرام وأبى الهول وغيرها (الدولة القديمة) كانوا زنوجا، ولكن الثابت ثبوت اليقين أنه من دراسة حفائر العصر الحجرى الحديث، والتى ترجع إلى ٦٠٠٠ سنة قبل الميلاد، ثبت أن السكان لم يكونوا زنوجا، وكذلك فى عصر ما قبل الاسرات.

الأحوال المناخية فى فجر الحضارات المصرية القديمة :

ويهمنا فى هذا المقام أن نشير إلى أن الأحوال المناخية عند بداية ظهور الإنسان لم تكن كما هى عليه الحال الآن، فقد مر على العالم فى عصر البليستوسين (انتهي منذ ٥٠ الف عام) عصر جليدى، غطى فيه الجليد معظم أوربا وآسيا.

وتقدم الجليد على أربعة أدوار (جنز - مندل - ريس - فورم) وبين كل دور والآخر كان يسود الدفء، ويقابل هذا التقدم فى الجليد، أمطار غزيرة على الصحراء الكبرى الافريقية، بينما يسودها الجفاف فى فترات الدفء، وهكذا مرت على الصحراء الافريقية أثناء العصر الحجرى القديم فترة تميزت بوفرة فى المطر، وغنى فى الحشائش، واستوطنتها حيوانات لا تقربها الآن، وهى حيوانات اقليم السفانا، كالزراف، والحمار الوحشى، والغزلان، والضباع ، والأسود، وقد وجدت هذه الأشكال منقوشة على صخور الصحراء، من ثم كانت الصحراء الحالية موطن للانسان الذى يعيش على الجمع والصيد، على حين أن وادى النيل كان أشبه بمستنقع كبير، تمرح فيه التماسيح وأفراس النهر وغيرها مما لا يشجع على الأقامة فيه، غير أن ظروف الدفء فى أوربا والجفاف فى الصحراء، وقلة النبات وهجرة الحيوان إلى الجنوب، (بدأت منذ العصر الحجرى الحديث منذ ٨٠٠٠ سنة تقريبا) ما اضطرت انسان الهضاب القريبة من النيل إلى ترك الصحراء والنزول إلى الوادى حيث يتفجر الماء (رزقانه، ١٩٤٨: ١٤ ـ ٦٦) .

التدرج من الرطوبة إلى الجفاف :

على أن الانتقال من المناخ الرطب إلى المناخ الصحراوى لم يكن فجائيا ، بل كان تدريجيا ، بحيث كان الإنسان فى عهد الأسرات الأولى لم يكن يُعتمد على الزراعة المعتمدة على الرى النيلى وحدها ، بل كانت الاعشاب والحشائش ما زالت تظهر فى شرق وغرب الوادى، وهذه توفر أرضا للصيد ، وتساعد على تربية الماشية، وإن كان هذا بصورة أقل، وبالتالى كانت الزراعة لا تعدو نشاطا من الأنشطة، وإن كانت أحد العناصر الأساسية للحياة اليومية، ويستدل على هذا من أن الضريبة التى كان على الأعيان أن يدفعوها للسلطة المركزية، كانت على دخلهم من الاراضى وأيضا عدد رؤوس الماشية (ديوب ١٩٨٥: ٢١) .

مناقشة فرضية أنتاديوب :

اولا : على العموم بدأ الاعتماد على الزراعة بصورة أكبر واختفاء الصيد والجمع منذ نهاية العصر الحجرى القديم (الحجرى القديم الأعلى) أى قبيل العصر الحجرى الحديث وإن كانت حفريات هذه الفترة قليلة ،الا أن ما وجد من عظامها فى كوم أمبو يشبه إلى حد كبير عظام سكان عصر ما قبل الأسرات او عصر بداية المعادن (حزين ١٩٩١:٢٤٨) وقد وجدت فى العصر الحجرى الحديث ـ وهو أول عصر استقر فيه الإنسان فى الوادى، وانتقل المصريون من البداوة إلى الاستقرار، - بقايا الإنسان العظمية فى مقابر فى مصر السفلى ومصر العليا، ويرجع تاريخها إلى ٥٠٠٠ ق.م أى سبعة الآف من وقتنا الآن فى مرمدة بنى سلامة (قرب الخطاطبة) وتدل هذه البقايا على ناس طوال الرأس، وليس بهم أى أثر افريقى أو زنجى، وإن كان حجم الجمجمة كان أكبر من الجمجمة لدى العناصر التى جاءت بعدهم اى عصر ما قبل الاسرات، ويقابل أهل مرمدة بنى سلامة سكان ديرتاسا (شرق النيل فى أسيوط)، ويتبين من عظامهم أن غالبيهم من ذوى الرؤوس الطويلة، وان ظهرت الرؤوس العريضة أحيانا، ثم كانت حضارة البدارى (فى أسيوط) وعظامهم أصغر وهياكلهم أرق ورؤوسهم طويلة أو متوسطة، والأنف شبه أفطس، والشعر مموجا ولكن ليس مفلفلا، ولون الجلد قمحى، ويرجع البعض إلى أنهم تأثروا بدم زنجى خفيف، وإن لم يكونوا زنوجا.

نخرج من هذا إن انسان العصر الحجرى الحديث لم يكن زنجيا، وإن شابته دماء زنجية خفيفة فى الجنوب (البدارى) (حزين ١٩٩١:٢٥١) .

وإذا أردنا أن نتعرف على المصريين القدماء فى عصر ما قبل الأسرات أى منذ ٤٥٠٠ ق.م (وهم الذين يمثلون جذور وبذور عصر الاسرات) من بين الاحياء الحاليين، نجدهم فى قبائل البجا شرقى السودان وجنوبى شرق مصر، ومنهم بشاريو حلايب رعاة الابل، والذين تصادفهم فى أسواق دراو وأسوان يبيعون إبلهم، ويشبهون أيضا قبائل العبابدة فى جنوبى الصحراء الشرقية، وبالتالى ينتمون إلى ما يعرف بالحاميين الشرقيين شأنهم فى ذلك شأن الصوماليين والاثيوبيين، وقد تجد فى بعض هؤلاء من هو أشد سوادا من الزنجى الصريح، فهل تعتبرهم زنوجا ؟ فقامتهم متوسطة (٥ قدم + ٥ بوصة) وشعرهم

مستقيم أو به جعدة بسيطة واللون اسمر، والرأس مستطيلة والقزال بارز، والأنف أقل عرضا من انف الزنجي وعظام الحاجبين ليست بارزة، وقد يختلف أهل شمال الوادى قليلا برأس اكثر عرضا وأنف اكثر اعتدالا من أهل الجنوب، على العموم هؤلاء هم الذين أطلق عليهم اليوت سميث السلالة السمراء Brown Race ويعتبرون من سلالة البحر المتوسط (رزقانه ١٩٤٨ :٢٤٧) ومن الطريف أن هذا الاختلاف القليل بين سكان شمال وجنوب الوادى سرعان ما اختفى فى العصر الفرعونى بسبب طغيان اهل الشمال لكثرة عددهم وقدرتهم على الاستيعاب، بل ومن الطريف انه تم التعرف على جماجم عريضة الرأس والوجه فى المقابر الملكية فى عصر بناة الاهرام، وتدل هذه على تأثيرات شامية (حزين ١٩٩١: ٢٥٢) .

نخرج من هذا أن انسان عصر ما قبل الاسرات ايضا فى مصر لم يكن زنجيا بالكامل كما رأى الشيخ انتا ديوب.

ثانيا : خلط الالوان :

اختار لون البشرة لتمييز السلالات البشرية، وهو اختيار فى غير محله من الناحية العلمية، إذا اقتصرنا عليه وحده، فرغم أن اللون هو أكثر عناصر التمييز وضوحا واسترعاء للنظر، فإنه ليس بأفضل العناصر، ذلك أن افضلها هو ما لا يتأثر بالبيئة بسهولة كشكل الرأس وطول القامة والتقاطيع كشكل الانف والشفتين مما سنعرض له.

كما أنه فى اللون الواحد هناك درجات، وهو فى السلالات الزنجية أقرب إلى البنى (الغامق) وحتى السيدات فى اختيارهن للاقمشة نجدهن يميزن بين درجات البنى كاكاو - كاكاو باللبن، وبين الأسود (الفحمى) بل أن ما يطلق عليه اللون الأسود به نحو ١٠ درجات وكل منها يمكن أن نطلق عليه اسود .

وكثيرا ما يردد الشيخ أنتا ديوب الجنس الأبيض بالنسبة إلى الأوربيين علما أنه فى علم السلالات المقصود به السلالة القوقازية، والسلالة القوقازية تضم ثلاث فئات، قوقازيو الشمال الاوربى (النورد) قوقازيو الوسط الاوروبى (الالبى) وقوقازيو الجنوب الاوربى والشمال والشرقى الافريقى (البحر المتوسط) وهؤلاء هم السمر، وليسوا السود حتى إذا استخدمنا الالوان ،ويقول أنتادينوب أليوت سميت

يصف المصريين الأصليين باعتبارهم فرعا مما يطلق عليه الجنس الأسمر Brown، وهو نفسه جنس البحر المتوسط.

وإصطلاح اسمر هذه يشير إلى لون الجلد ويتبرع انتاديوب ويفتى بقوله بأنه مجرد تعبير ملطف للدلالة على زنجي (ديوب ١٩٨٥: ٣٩). ولا ندرى لماذا يجامل اليوت سميت المصريين؟!

فلو أراد اليوت سميت أن يقول بأنهم سود البشرة لكان فى امكانه ان يقول Black، وبالتالى فما يستشهد به أنتاديوب هو ضده، لا له، لأنه خلط فى الألوان، وفى رأيه أن الأبيض هو الاوربى فقط.

ثم يعرض انتاديوب إلى خطاب صادر من شامليون إلى أخيه فيجاك (ديوب١٩٩٥:٣٩). وهو يتعلق بنقوش مقبرة أوسرع الأول، والتى ترجع إلى القرن ١٦ ق.م (الاسرة ١٨) .

وهى تصور الأجناس البشرية التى عرفها المصريون، ويعتبر هذا الأثر أقدم وثيقة كاملة وصلت الينا بخصوص علم الأجناس البشرية، فيقول ما ملخصه "فى وادى الملوك": أعجبنا بنضارة القصور العجيبة ورقة النحت فى عدد كبير من المقابر، وكلفت البعض برسم سلسلة الشعوب المنقوشة ، فهناك لوحة منقوش عليها الشعوب المختلفة والأجناس التى يقودها الاله حورس وهو ممسك بعصاه الرعوية، ومن دراسة النصوص عرفت أنها تصور أهالى مصر وسكان البلاد الأجنبية، فالرجال الذين يقودهم حورس ينتمون إلى أربع عائلات مميزة تماما كل منها عن الأخرى .فالرجل الأول اقربهم إلى اللون الأحمر داكن قوامه متناسق تماما ووجهه رقيق، وانفه معقوف بدرجة قليلة، وشعره مضفر، ويرتدى إزارا أبيض، ويشير النص إلى هذا الجنس تحت أسم روت - ان - نى - روم أى أحسن الأجناس، أى المصريين، والرجل الثاني فهو من جنس الزنوج أما الثالث فيشير إلى رجل بشرته بلون اللحم وتميل إلى الصفار أو اللون الاسمر، والأنف معقوف للغاية، واللحية سوداء وغزيرة، مدببة فى نهايتها، والرداء قصير ومتنوع الألوان، ويسمى هؤلاء ناموا، أما الاخير، فلون البشرة أبيض فى تدرجاته، والأنف مستقيمة والعيون زرقاء، واللحية شقراء والقامة طويلة ويتدثر بجلد بقرة وهو متوحش حقيقى وهؤلاء تامهو ويقول شامبيليون "وقد وجدت نظيرا

لهذه اللوحة فى عدد من المقابر الملكية الأخرى، واقتنعت بأن الهدف هو تصوير سكان نواحى المعمورة الاربع، فالأول هو أهالى مصر، والثانى يمثل سكان افريقية (الزنوج(والثالث يمثل الأسيويين، والرابع يمثل الاوربيين، وكانوا فى تلك الفترة لا يقدمون صورة طيبة للعالم.(ديوب ١٩٩٥:٤٠) .

ثم يقول لقد جاءت القبائل الاولى التى استقرت فى مصر، اى فى وادى النيل مابين شلال اسوان والبحر من الجبشة أوسنار، وينتمون إلى جنس يشبه البرابرة الذين يعيشون الان فى النوبة.

ويختلط الامر على الشيخ أنتاديوب فيقول أن السمات الزنجية للجنس الاثيوبى أى الأجناس واضحة، وإن النوبيين هم اسلاف أغلب زنوج افريقية، وأن الاثيوبيين والاقباط كل منهما من اصل زنجى اختلط فيما بعد بعناصر بيضاء.

هكذا نجد أن رأي شامبيلون يتفق إلى حد كبير مع الحقائق العلمية، فالنوبيون فى مصر والسودان، وكذلك الاثيوبيون لاينتمون إلى السلالة الزنجية، على حين ان الشيخ انتا ديوب لم تكم الرؤية امامه واضحة، فهم زنوج او من أصل زنجى بسبب لون بشرتهم، كما خلط بين السلالة والدين، فالاقباط ليسوا جنسا.!!

ثالثا : خرافة النزوح الكبير :

ومما يقوض النظرية ايضا أن الجنس الزنجى المزعوم ظل يشغل الوادي والدلتا حتى نهاية الدولة الحديثة وما بعدها، ثم نزح إلى جنوب الصحراء نتيجة ازدحام وادى النيل بالعناصر الاوربية والاسيوية، وهو فرض غير معقول لانه لم يحدث فى مصر أن شعبا بأكمله ينزح أمام غزو أجنبى، وعلى طول العصور التاريخية من الهكسوس إلى الانجليز، وكان الغزو قوامه الجيش، وكل ما فى الامر قد تهرب الاسرة الحاكمه لا القاعدة العريضة التى تظل مستقرة كما هى، وتواجه الغازي وتتعامل مع الظروف الجديدة، ومنذ الماضى البعيد هناك ظاهرة فريدة فى الشعب المصرى، فى أى عصر من عصور التاريخ، قديمه، ووسيطه، وحديثه، وهى قدرته على امتصاص الجديد الدخيل، لا اخلاء الارض له، فكانت تمصره بهضمه وتمثيله، وتفرزه كائنا مصريا صميما، الرعاة امتصتهم فى واديها الفيضي، فصاروا زراعا مستقرين، بل وحتى فى تاريخيا الحديث الاتراك والشراكسة الذين ظلوا فى

مصر منذ العهد المملوكي والعثماني تمصروا، ولا يمكن تمييزهم الا من خلال الاسماء كالابازه (أباظة (والازميرلى والمردنلى والمنسترلى وغيرهم) حمدان ١٩٧١ (٥٥) .

والواقع لقد اختلط الامر على شيخنا انتاديوب، فلم ينزح المصريون القدماء نتيجة الغزوات الاوربية والاسيوية حاملين معهم عاداتهم ولغتهم وتاركين مصر للعنصر الاجنبى، فالذين هاجروا فعلا إلى جنوب الصحراء هم سكان الصحراء الكبرى، ذلك انها قبل العصر الحجرى الحديث لم تكن صحراء، بل كان وفيرة المياه زاخرة بالنبات، عامرة بالحيوان، يدل على ذلك تلك النقوش والرسوم المنقوشة على صخورها والتى تمثل أناسا يعيشون على الجمع والصيد لحيوانات ضخمة لا تعرفها الصحراء الآن، كما سبق أن ذكرنا وكان هذا فى الفترة بين ٥٠٠٠، ٣٥٠٠ ق.م .فلما حل الجفاف (بداية الجفاف الحالى (ويبس الأخضر وتحرك الحيوان نحو الجنوب تبعه الإنسان وبطبيعة الحال انطبقت هذه الظروف المناخية على القسم الشرقى من الصحراء حيث مصر ،ولكن كان هناك فرق، فهنا النيل الذى ينساب فى واديه، حيث تنمو النباتات برية ويجد الحيوان غذاءه ، وتظهر الرسوم افراس النهر والتماسيح والاسود والغزلان، من ثم حين جفت صحارى مصر اتجه المصرى إلى وادى النيل، أى أنها هجرة شرقية وغربية نحو الوادى، لا نحو الجنوب، فالفرق هو النيل .! فمن الاطلنطى إلى البحر الاحمر لا يوجد الا نيل واحد، وكان هذا بداية استقرار المصرى القديم والتحول إلى الزراعة وتربية الحيوان بدلا من الصيد والجمع والالتقاط، وتدل على هذا حفائر نقاده، والبدارى، وديرتاسا، وابيدوس، والمعادى، وحلوان، ومرمدة بنى سلامة، وهى تمثل حضارات مصر فى فجر التاريخ وصبحه، وبعد ذلك بدأ عصر الاسرات منذ ٣٢٠٠ ق.م تقريبا ولم يذكر لنا التاريخ القديم ولا الحديث منذ ذلك الحين حتى وقتنا الحاضر نزوح جماعى من مصر نتيجة (هولوكست) قام به أجانب وافدون.

رابعا : التخريج اللغوى :

حاول الشيخ أنتاديوب أن يوجد صلة بين اللغة المصرية القديمة ولغة الولوف Wolofسكان السنغال ليستدل على الجذور الزنجية للمصريين، وهذا الامر بدوره فضلا عن صعوبته حتى لدى علماء اللغات حين مقارنة لغة قديمة بلغة حديثة، فلا يدل على ان الزنوج كانوا يغطون مصر ثم هاجروا، والمعروف أنه قلما تنعزل لغة عن بقية اللغات،

وعادة ما يكون لها شبه بلغات أخرى تكون معها مجموعة وتتكون الاسرة اللغوية من عدة مجموعات.

وما القول بأن هناك نماذج تتراوح بين مائتى وثلاثمائه كلمة مصرية قديمة، ماتزال حية فى اللغة العربية الفصحى، ثم وجود صلات جوهرية فى قواعد النحو والصرف فى كل من اللغة المصرية القديمة وبقية الفروع السامية (صالح ١٩٦٧:٢). مثل وجود العين فى حروفها ، وما أخذت به من سبق الفعل للفاعل، والحاق الصفة بالموصوف واستخدام صيغة المثنى، واضافة تاء التأنيث فى نهاية بعض اسمائها ، وياء النسب، ودلوا على الجمع بالحرف واو للمذكر، وبالحرفين واو وتاء للمؤنث (جورج بوزنر ١٩٩٦ :٢٩٠ ـ ٢٩١) ولاشك أن هذا يؤيد بأن موقع مصر الجغرافى المحورى يؤدى إلى أن اللغة المصرية القديمة تحتوى على الفاظ من البعدين الافريقى والسامى، لا الأفريقى وحده واما عن لفظ كميت KMT وهو الاسم الذى اطلقه المصريون القدماء على الارض الطينية، ارض الوادى، بمعنى الارض السوداء، فتدعى نظرية انتاديوب أن المقصود بهذه الكلمة الإنسان وليس الارض، أي الإنسان الأسود وليست الارض السوداء، فاذا قالت النصوص القديمة زراعة الكميت، هل يقصد بها زراعة الإنسان ام زراعة الطين، وما الرأى في أن المصريين القدماء كانوا يطلقون كلمة تاردشر على الصحراء المحيطة بالوادى،ومعناها عندهم الارض الحمراء وهل كانت بشرة سكان الصحراء يوما بيضاء مشربة بحمرة، على العموم فقد تعرض الشيخ انتاديوب لهجوم شديد من علماء اللغة، وذهبوا إلى أن هذه الصفة كميت لم يستخدمها المصريون للدلالة على السكان السود المقيمين فى الأراضى الافريقية النائية، كما لم تجر العادة لديهم عموما على استخدام اسماء الالوان للدلالة على الشعوب المختلفة .(تقرير ندوة ١٩٧٤) ٢٣٧ .

خامسا: تشابه بعض المظاهر الحضارية :

وأما مسألة ظهور بعض العناصر الحضارية المشتركة بين الحضارات الزنجية والحضارة المصرية القديمة كبعض العادات، أو طريقة تصفيف الشعر وغيرها ، فمن المعروف أن هذه العناصر يمكن أن تنتقل من شعب إلى آخر، دون حاجة إلى نزوح شعب بأكمله من إقليم إلى إقليم، فعلى سبيل المثال هل استخدام

المصريين للشوكة فى الطعام، أو تقصير ذيل الفستان او تطويله استدعى هجرة الفرنسيين إلى مصر ونزوح المصريين منها ؟ .

والواقع أن نظرية الشيخ أنتاديوب ما هى الا رد فعل لما كتبه الاوربيون العنصريون فى النصف الاول من هذا القرن عن الزنوج كذلك سوء المعاملة التى لاقاها الافارقة اللاتين فى باريس ولشبونة ومدريد.

فقد حاصرهم لون جلدهم ....وكان هذا بصفة خاصة بعد الحرب العالمية الأولى حين استقر بعض الافارقة الذين كانت فرنسا قد جندتهم لمحاربة الالمان، واتخذوا باريس مقرا لهم، فكان رد الفعل هو الفخر بالأصالة ،وعدم التبرأ من الجذور، وكانت صبحة الزنوجة التى أرتبطت أول ما ارتبطت بالشاعر والسياسى ايمى سيزير الذى يمكن ان نطلق عليه الزعيم السايسى للزنوجة، وان ارتبطت اكثر باسم الرئيس سنجور الذى يعتبر نبيها ، فله الفضل فى انتشار وتحول كل شىء جميل إلى اللون الاسود ، فالجمال اسود ، والحكمة سوداء، والحياة سوداء، وحتى المسيح أسود ، والحضارة المصرية القديمة سوداء !ولكن هذا امر عفا عليه الزمن، واعترف الاوربيون بقدر (سعودى ١٩٨٠، ١٩١ ـ ٢٣٩) .الحضارة الزنجية، ولقى الافارقة جنوب الصحراء ما يستحقون من احترام فى ميادين عديدة كالفن والموسيقا والادب والسياسة ويكفى أن وول سوينكا الروائى حاز جائزة نوبل، بل ويكفى ان الشيخ انتاديوب من افريقيا السوداء، فهل بعد ذلك نخلط الألوان؟

آسيوية الحضارة المصرية ؟!!

وإذا كنا قد ناقشنا مسألة التكوين السلالى لمصر فى عهد ما قبل الاسرات أى جنين الاسرات الفرعونية، وكذلك الاسرات الاولى التى انتجت فأبدعت هذه الاهرامات الضخمة ومعابدها ، خرجنا بأن الشعب المصرى وحكامه لم يكونوا زنوجا ، ولم تكن هناك فى تلك الفترة غزوات أوربية وأسيوية أزاحت هذا الشعب الزنجى، وحلت محله، وان هؤلاء الزنوج ظلوا بمصر حتى الاسرة الثامنة عشر وما بعدها حتى أزيحوا ، اى حتى الاسرة الثامنة عشر او التاسعة عشر (اى ١٢٠٠ ق.م او ١٣٠٠ ق.م) .

فدعونا نبحث فى هذه الفترة بأكملها عن غزوات ذات أثر او هجرات محسوسة، علها تكون هى صاحبة الفضل الذى ينكره المصريون، اذا قلبنا اوراق التاريخ لن نجد سوى

الهكسوس فى الحالة الاولى والاسرائيليين او اليهود فى الحالة الثانية، خاصة أنه فى الحالة الثانية يدعى الاسرائيليون بأن الحضارة حضارتهم، وانى لمن هم دون شعب الله المختار أن يكونوا أصحاب حضارة أصابت العالم بدهشة وذهول !!..ولا ننسى فى هذا المجال ما قاله مناحم بيجين رئيس وزراء اسرائيل السابق حين حلق بالطائرة فوق الاهرامات.

١ـ الهكسوس

أيا كان تفسير الاسم، فقد أجمعت الغالبية على أن معناه الملوك الرعاة، ويظهر من سحنهم وأزيائهم انهم كانوا ساميين، شعورهم طويلة، ولحاهم مرسلة، وأرديتهم ملونة ومظاهرهم تختلف عن المصريين.

وقديما كان المصريون يطلقون هذا الاسم على القبائل الاسيوية التى كانت تغير على المناطق الشمالية الشرقية من الدلتا والوادى، ثم اسموهم (شاسو) اى الرعاة، وهو اسم كان المصريون يطلقونه على البدو الضاربين على حدود مصر الشمالية الشرقية وأصلهم من فلسطين (بدوى ١٩٥٠ ، ٢٤٨) . وهناك اجماع على انهم من القبائل الضاربة فى فلسطين وربوع سوريا بسبب ما أصاب أراضهم من قحط وجفاف، وبسبب ضغط الجماعات الأرية، وهذا رأى ادواردماير (بدوى ١٩٥٠، ٢٩٨) .

دوخلوا مصر فى عهد الأسرة الثالثة عشر والرابعة عشر، وأسسوا الأسرتين الخامسة عشر والسادسة عشر، ولم يمتد نفوذهم الا قليلا بعد منف، بل إن غرب الدلتا كان تحت حكم الوطنيين ، وكانوا يكتفون بجباية الضرائب، واتخذوا من أواريس (صا الحجر) فى شرق الدلتا حاضره لهم.

وكان الهكسوس أصحاب غزو وإغارة، يجيدون صنعة الحرب، ويحسنون فتونها المختلفة، فلما دهموا مصر، هال المصريون ما رأوا من خيل العدو وعجلاته الحربية، وبطبيعة الحال لم يكن فى طاقة المصريين يؤمئذ ان يلقوا العدو ويقاوموه.

ويتحدث المؤرخون إلى فظائع الهكسوس فى مصر، وما كان من تلك الأهوال التى هدت كيان المصريين هدا، فقد أحرقوا القرى والمدارئن وخربوا المعابد والعمائر وأخذوا

الناس بالصارم العنيف فذبحوا الرجال، وشردوا الاطفال ، وسبوا النساء (بدوى ١٩٥٠) بل وجاء فى أخبار الملكة حتشبسوت أنها أصلحت دار للمعبود (حاتحور) بجهة القوصية شمال اسيوط، وأنها عمرت الخراب وأتمت الناقص من معابد الوادى وعمائره بعد الذى أصابها على أيدى الهكسوس.

ولم يعرف عن الهكسوس أنهم كانوا اصحاب فنون من النوع الممتاز الذى يجعلهم بين زعماء الفن فى الشرق، بل كانوا أهل حرب وتجارة، والحروب - كما تعلم - لا تتيح للناس فرصة التفكير فى فن وإبداع، وإنما هى كروفر ،وإذا كانت لهم بعض الاثار القليلة فهى مطبوعة بالطابع المصرى الخالص، من ثم فلم تكن فترة حكمهم من ١٧٣٠ ق.م إلى ١٦٨٠ ق.م فترة إبداع بقدر ما كانت فترة إرهاب وسلب ونهب.

٢- الاسرائيليون

إذا انتلقنا إلى الاسرائيليين وهم أبناء يعقوب عليه السلام والذى لقب باسرائيل، فحين دخلوا مصر لم يكونوا غزاه فاتحين، وانما كما ورد فى التوارة والقرآن حين يتحدثان عن دخولهم مصر، بأنهم قد عضهم الجوع فى أرض كنعان، فأتوا إلى أرض النيل يلتمسون المأوى والشبع،وإذا كان عصر الخروج يرحجون انه عام ١٢١٤ ق.م فمعنى هذا أنهم دخلوا مصر عام ١٦٤٤ ق.م على اعتبار انهم مكثوا فيها نحو ٤٣٠ عاما وهى المدة التى قالت بها التواره وإن كان البعض يقدرها بنحو مائتى وخمسين عاما فقط .(بيومى ٥٠٦) .

وفيما يختص بتاريخ خروجهم هناك عدة آراء منها من يلحقهم بالهكسوس، اى أن الاسرائيليين هم الهكسوس، وطردوا أيام أحمس الاول، وهذه بطبيعة الحال فرية قال بها مؤرخ يهودى * فى محاولة ومغالطة منه لرفعه شأن الاسرائيلين، ولكن الرأى المتفق عليهم انهم لم يكونوا كذلك، وانما هم فئة أخرى خرجت فى أواخر الاسرة التاسعة عشر فى عصر مرنتباح (١٢١٤ ق . م) .

فإذا كان عصر بناة الاهرام الذى يشمل الاسرتين الثالثة والرابعة يمتد بين ٢٩٨٠ ق.م، ٢٧٥٠ ق.م، فمعنى هذا ان الاهرام وابى الهول بنيت قبل هؤلاء بنحو خمسة قرون!! ،وتصبح علاقة الاهرام باليهود علاقة دم الذئب بيوسف، اى لا صلة لهم بفكرة بناء الاهرام أو حتى بتنفيذها أى بتشغيلهم كعمال بناء، ثم ما الدافع لهم أن يفكروا ويبتكروا

للمصرين ويفيدوهم ، وهم يحسون بأن المصريين يذلونهم، فقد كانت حياتهم فى مصر حياة الذل والهوان.

وقد عبر " ابيون " العالم النحوى السكندرى عن شعور المصريين نحوهم، فقد كان يكرههم، ويبدى لهم من ألوان العداوة والبغضاء اضعاف ما يخفى، فهو قد نسبهم إلى اصول برص، وهم كانوا فى رأيه نجس، عرف أهل مصر الدنس فى اخلاقهم، واللؤم فى طباعهم، والالتواء فى تفكيرهم، فضاقوا بهم، وعذبوهم ، واخرجوهم إلى أقصى الارض (بدوى ١٩٥٥ - ٩) .

فتقول التواره :

"فاستعبد المصريون بنى اسرائيل بعنف، ومرروا حياتهم بعبودية قاسية فى الطين واللبن، وكل عمل فى الحقل .كل عملهم الذى عملوه بواسطتهم عنفا، وكان الهدف فيما يرى جيمس فريزر ان المصريين أرادوا ان يحولوا دون تكاثرهم عن طريق تشغيلهم فى الأعمال الشاقة التى ربما قضت عليهم (بيومى ٤٥٤) ولما فشلت هذه المعاملة فى تحقيق ذلك الغرض، امر الملك بقتل الذكور من اطفالهم اثر ولادتهم وفى هذا يشير القرآن الكريم فى سورة البقرة "**وإذ نجيناكم من آل فرعون، يسومونكم سوء العذاب، يذبحون أبناءكم، ويستحيون نساءكم، وفى ذلك بلاء من ربكم عظيم** " .

وكان من نتائج ذلك أنهم يتشاءمون بالايام التى قضوها فى مصر، فهى محنة المحن فى تاريخهم كل من عهد ابراهيم إلى عهدهم ، اى نحو اربعين قرنا، وكان الخروج من مصر اكبر اعياد اليهود، عيد الفصح فى الرابع عشر من نيسان (ابريل) من كل عام (بيومى ٤٥٥) .

وفى رواية أخرى عن المؤرخ اليهودى يوسف أنه ورد فى كتابات مانيتون * المصرى أن خروج الاسرائيليين من مصر، يرجع إلى رغبة المصريين فى اتقاء وباء تفشى بين اليهود المستعبدين، وأن موسى كان كاهنا مصريا خرج للتبشير بين اليهود "المجذومين" وعلمهم قواعد النظافة المعروفة لدى الكهنة المصريين (ميخائيل ١٩٥٩ - ١٦١) فأى حضارة ينتجها هؤلاء، وأنى لاصحاب القذارة أن يكونوا أصحاب حضارة ؟ حين دخلوا مصر كانوا نحو ٧٠ فردا من النساء والرجال، وتجمعوا فى وادى جوس أوجاشان (وادى

الطميلات) (ديوب ١٩٩٥، ٢٣) . فهي حارة اليهود بالنسبة لهم في ذلك العهد، ويقولون انهم حين خرجوا كان عددهم يربو على ٦٠٠ الف نسمة (ميخائيل ١٩٥٩، ١٥٣). وهذه فرية أخرى، فإذا كان عدد سكان مصر عام ١٨٠٠ في تقدير جومار عالم الحملة الفرنسية نحو ٢,٥ مليون نسمة (صبحى ١٩٥٨، ٢٤١ ـ ٢٤٢) .فكم يكون عدد سكان مصر قبل ذلك بثلاثة الاف عام؟ حتى يكون اليهود نحو ٦٠٠ الف نسمة.

ويعزز المؤرخون الرأى القائل بأن العدد لا يمكن أن يبلغ ما يزيد على نصف مليون ابتلعتهم سيناء، بأن موسى كان يفصل فيمختلف الوان الخصام بين العشائر والاسر، وهذا امر ممكن أن يتم إذا كان العدد ستة ألاف، ولكنه مستحيل إذا كان العدد يزيد على نصف مليون، ويضيفون إلى هذا ان قابلتين كانتا تقومان بالمساعدة على الوضع للاسرائيليات في مصر، وهو امر معقول في حدود الستة الاف، اى بمعدل مولود كل اسبوع، على حين يستحيل الامر بالنسبة لـ ٦٠٠ الف الذى يعنى ١٤٠ مولود في اليوم (ميخائيل ١٩٥٩ ، ١٠٤) .

فإذا كان اليهود شعب به جرب ،كما ذكر مؤرخ اليهود نفسه ، ويتميز بالكذب والادعاء، والالتواء لاهم له الاجمع المال، منطوى على نفسه، يمتص دماء الاخرين، هل هذا شعب يسهم في بناء حضارة راقية؟

٣- حضارة مصر وحضارة العراق

ويذهب بعض آخر إلى القول بأن الحضارة المصرية القديمة نقلت عن حضارات ما بين النهرين وما حولهما لأن الأخيرة أسبق، ولكن الجغرافية والتاريخ والاثار، وكانوا جميعا في جانب الحضارة المصرية القديمة-:

اولا : كان الموقع الجغرافي للعراق في أقصى الشرق الأدنى واكثر امتدادا نحو الشمال، ما جعله مجاورا لاقليم الاستبس في وسط آسيا، وفي بيئة كهذه اعتاد الرعاة الاغارة على الاقاليم المجاورة، ومن ثم نعرض العراق لكثير من هذه الغارات التى تميزت بالعنف اشهرها ما حدث في القرون الوسطى ومحاصرة بغداد عام ١٢٥٧م .وغدر المغول بالخليفة وجيشه، وأباح هولاكو المدينة لجنوده وانتشر المغول في احيائها يقتلون الرجال ويأسرون الاطفال، ويستبيون النساء أربعة ايام بلياليها، حتى امتلأت خيام المغول

بالاسلاب والاغنام والذهب والفضة والنساء، فضلا عن رؤوس القتلى التى عمد الجند إلى اللهو بها على شواطىء دجلة (سعودى ١٩٩١. ٢٨) . هذا مثل من العصور الوسطى، ومعروف لنا جميعا، لاشك أن هذه لم تكن الاولى ، بل تكررت فى القديم، هذا على حين كان تركز السكان فى الوادى والدلتا بمصر واحاطة الصحراء بهما كشرنقة حامية تستنزف قوة الغزاة إلى حد كبير، فهناك الرهبة والفزع، وهنا الاطمئنان والطمأنينة، وانعكس هذا على الاثار، فنقوش العراق القديمة تتميز بضخامة الرأس، وسعة العينين ،وشعر الرأس الكثيف وكذلك شعر الذقن والشارب ،ليوحي بالقوة والرهبة، على عكس رقة النقوش المصرية، فالفن لا يرقى فى ظل العنف والسلب والنهب والقتل، وانما يرقى فى ظل الامن والطمأنيية، فلا ابداع للانسان فى ظل الفزع والوجل.

ومن ثم أيضا كان اهتمام العراقيين القدامى إن صحت التسمية فى ذلك العصر بالدنيا اكثر من الاخرة، وهى الظاهرة التى وجدنا عكسها فى آثارنا المصرية الممثلة فى مقابرهم التى وصلت فى ضخامتها إلى حد الاهرام.

ثانيا : كان لبيئة الرافدين واختلافها مناخيا عن البيئة المطرية ، فى أن الاولى يسقط عليها المطر الشتوى أن كان ليس غزيزا ، مما أدى إلى تشتت التوزيع السكانى على حين دعا الجفاف فى مصر السكان لآن يجتمعوا ويحتشدوا بالقرب من مورد الماء، أي النيل، ثم يأتى فيضان النيل ليسقى الارض، وبعد ذلك ينحسر، ليظهر النبت أى عمليه رى طبيعية، لن أخوض فيما أوحى به النيل من التقويم والحساب والهندسة، على حين أن امطار شمالى العراق تتميز بالذبذبة الحادة بحيث لا يعتمد عليها فى كل الاحوال ،بل أن فيضان النيل فى مصر وفصل انحساره كانا يتفقان مع عملية الزراعة ،وكأن بينهما اتفاق مسبق، يغيض فى الخريف وتصبح الزراعة الشتوية ممكنة، ثم يغيض وترتفع الحرارة لينضج الفول والعدس والبصل والقمح...إلخ .على حين يأتى فيضان دجلة والفرات فى الربيع حين تذوب ثلوج هضبة أرمينيا ، كاسحا ومغرقا هذه المحاصيل، فبقدر ما كان هناك اتفاق بين الزراعة والنيل كان هناك نفور بين الفرات ودجلة والزراعة.

وإذا كان أهل العراق أو سوريا قد عرفوا الزراعة ،فكل ما يطمعون فيه أن يقولوا كان عصرا قريبا عن عصر الزراعة المصرية وليس سابقا عليه، وحين انتشرت فى وديان العراق

الشمالية، كانت فى مواطن صغيرة ومتفرقة حيث يستقر السكان المبعثرون، لذلك قال فلير Fleure فى كتابه عن نشأة الزراعة فى العالم، كانت معرفة المصريين بالزراعة منذ أكثر من ٧ آلاف عام، قبل غيرهم من اصل العالم القديم المسكون.

ثالثا : كان النيل عامل وحدة بين السكان بفضل تقديمه وسيلة اتصال طبيعيه وسهلة مستمرة لمسافات طويلة على طول الوادى، على حين كانت الملاحة فى دجلة والفرات، غير مأمونه دوما، سرعة جريان حينا، ومناقع وغدران أحيانا بل وفيضانات عنيفة غاية العنف بحيث اصبحت "زوبعة الفيضان "مثلا استخدمه ادباء العراق القدامى للتعبير على كل امر كاسح.

رابعا : كل هذا ادى إلى تأخر الوحدة السياسية الشاملة، مع الامتداد الطويل لاقليم النهرين من أرمينيا إلى الخليج والظروف البيئة الاخرى، فاذا كانت بداية التاريخ وبداية الاسرات فى العراق ترجع إلى ٢٨٠٠ ق.م فإن الوحدة السياسية الشاملة والقومية لم تظهر الا فى عصور متأخرة او ما يطلقون عليه العصر الاكادى اى بين (٢٣٤٠ ق.م - ٢١٨٠ ق.م) (صالح ١٩٦٧ ، ٥) وهذا يقابل فى التاريخ المصرى القديم عصر الاسرة السادسة، على حين كان عهد بناة الاهرام هو عهد الاسرتين الثالثة والرابعة (٢٧٠٠ ق.م - ٢٤٥٠ ق.م) اى قبل وحدة العراق بقرون .بل كانت وحدتهم بغير استمرار طويل ، لكثرة المشاحنات بين البابليين والاشوريين، ولم تدفع محاولات الترابط سوى رغبة فى بسط النفوذ وتصريف التجارة.

خامسا : ادت قلة المحاجر فى اراضى النهرين إلى صغر حجم التماثيل ،ونحت أغلبها من الحجر الجيرى مع قلة المصنوع من الاحجار الصلبة كالجرانيت والبازلت ،كما هو الحال فى مصر كما كانت تبنى المقابر بالطوب اللبن تحت سطح الارض، فأين هذا من تماثيل مصر ومقابرها الشوامخ.

إن الذين يرون أن مصر نقلت حضارتها فى اراضى عصر ما قبل الاسرات وبداية الاسرات من بلاد ما بين النهرين بعد كل ما قلناه يتناسون ان الحضارة المصرية الفرعونية لم تبدأ منذ ٣٢٠٠ ق.م اى بداية العصر التاريخى تقريبا وبداية الاسرة الاولى، وانما يرجع إلى مئات الالاف من السنين قبل هذا التاريخ، وان هذه الحضارة الفرعونية تتطلب

استعدادا سابقا، وتنظيما اجتماعيا وتجارب تستغرق الاف السنين حتى يمكن ان تنتج هذه الحضارة (رزقافه ١٩٥٠ ، ٢١٠) .

ذلك أن مباني الحضارة الفرعونية الحجرية هي سليلة مباني طوب اللبن في عصر ما قبل الاسرات ،حيث أمكن التعرف فى محطة المعادى على قرية بها منازل ذات شكل مستطيل، وهذا اللبن بدوره سليل كتل الطين غير منتظمة الشكل، واستخدام الاوانى المصنوعة من الفخار المحروق بدلا من السلال المجدولة التى تدهك بالطين، والتابوت الحجرى الذى اشتهر به العصر الفرعونى هو سليل تابوت البدارى الذى كان على هيئة صندوق من القش المجدول يوضع فوق جسد الميت ليحفظه من التراب، ثم تقدم شكل القبر وبناؤه فيما قبل الاسرات، إذ ادخل المصرى القديم بناء الجدران من اللبن، وأضيفت حجرات غير حجرة الدفن الأصلية، خصصت للمؤن، وسلم للنزول والصعود (بدوى ١٩٥٠ ، ٤) ابعد هذا نقول بان حضارة النهر منقوله عن حضارة النهرين؟ .

إذا كان هيردر من المدرسة الالمانية يقول بان تاريخ كل شعب هو حصيلة للفعل المتبادل بين نوعين من القوى، القوى الخارجة التى تشكل محيطه الجغرافى الذى عاش فيه، والقوى الباطنية التى تعبر عنها روح الشعب وتعبر عن نفسها فى كل ما أفرزه اهلها من حضارة ، فان موقع مصر الجغرافى وموضعها من حيث الوادى الخصيب بين صحراوات شبه حامية، وجافة أشد ما يكون الجفاف اعطت مصر فرصا لم تكن متوفرة فى اراضى النهرين سواء فى عصور الجليد التى كانت تهب فيها ريح صرصر عاتية من وسط آسيا ومن ثلاجات أرمينيا ، أو فيضانات كاسحة فى فترات الدفء، واما القوى الباطنية او الداخلية التى تعبر عن نفسها فى كل ما يفرزه اهلها ، فقد اثبتت ان المصرى الامن، المطمئن، المستقر كان عبقريا ، على عكس ابن النهرين المتشاحن الفزع، وبالتالى ففى مصر كانت عبقرية المكان جنبا إلى جنب مع عبقرية الانسان.

وخلاصة القول فى هذا الموضوع

أن قاعدة الاساس فى المصريين القدماء تتكون من عناصر أصيلة فى مصر، ولم يفدوا إليها من مكان آخر كما يقول شانتر ديوافقه مايزر والاثريون ورجال التشريح المصريون، وتأثروا بحكم موقع مصر الجغرافى بعراض الرؤوس عبر برزخ السويس، وبعض

تأثيرات زنجية قليلة من الجنوب، هؤلاء المصريون القدماء كان تتويجا لهم المصريون التاريخيون بناه الأهرام.

هكذا كثرت النظريات المتعارضة عن أصول اصحاب الحضارات المصرية فى العصر الفرعونى وفجر التاريخ، فمنهم من أرجعهم إلى أصول زنجية، ومنهم من أرجعهم إلى أصول آسيوية، وقد رأينا أن موقع مصر الجغرافى وموضعها كبيئة خصبة، جذبت عناصر خارجيه ، ولكنهم فى معظمهم من الرعاة الذين خرجوا كما دخلوا، وحتى الاغريق، دخلوا للعمل والتجارة أو الجيش ، وكان اختلاطهم قليلا بالسكان ، وحتى النوبيون الذين استقروا فى جنوب مصر، كل هذا اضاف إلى ثروة مصر البشرية، فهى اضافة إلى الأصل، ولم يغيروا من الطابع العام للسكان، وبقى المصريون على مر الزمن جزء من سلالة البحر المتوسط (القوقازيون الجنوبيون) أضيفت إليها دماء خارجية استوعبتها بفضل العدد الكبير والحياة المستقرة (حزين ٢٥٤) أو كما يقول "شانتر E.Chantre، أن المصريين القدماء شعب أصيل فى مصر، ولم يفدوا إليها من مكان آخر (حمدان ، ٤٦) .

وأخيرا بعد كل الذي ذكرناه فبأي أصالة مصر والمصريين تكذبان !

المـــــراجع

أحمد بدوى ، فى موكب الشمس الجزء (٢) فى تاريخ مصر الفرعونية من آخر الضحى إلى أول الأصيل، القاهرة ١٩٥٠،

فى موكب الشمس الجزء (١) فى تاريخ مصر الفرعونية من فجرة الصادق إلى آخر الضحى ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٥

تقرير عن ندوة عمران مصر القديمة بالسكان وفك رموز الكتابة المروية (القاهرة ٢٨/١ / ١٩٧٤ ٢ / ٣) فى اليونسكو :حضارات افريقية القديمة : اليونسكو ١٩٨٥ .

جرانتونى ايليوت سميث (١٨٧١ ـ ١٩٣٧) بريطانى، شغل منصب استاذ علم التشريح بمدرسة الطب فى القاهرة (١٩٠٠ ـ ١٩٠٩) تخصص فى التحنيط.

G. Elliot Smith, **The Ancient Egyptians and the Origin of Civilization**, New Edition, 1923.

جـورج بوزنر، سيـرج سـونرون، جـان يويوت، أ.س ادواردز، ف .ليـونيـة، جـان دوريس : **معجم الحضارة المصرية القديمة** ، ترجمة امين سلامه، ومراجعة سيد توفيق، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٦.

سليمان حزين ، **حضارة مصر ، أرض الكنانة** ، دار الشروق، القاهرة ١٩٩١ .

سليم حسن ، **مصر القديمة** جزء (١) فى عصر ما قبل التاريخ إلى نهاية العهد الاهناسى، الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٢ .

جمال حمدان ، **شخصية مصر** ، القاهرة ، ١٩٧١ .

٨- ديوب انتـا: **أهل المصريين القدماء فى تاريخ أفريقية العام المجلد** الثانى، حضارات افريقية القديمة، اشراف د .جمال مختار، الطبعة العربية، اليونسكو ١٩٨٥ .

ديوب، أنتـا ، الاصـول الزنجيـة للحضـارة المصرية ترجمة .حليم طوسـون، دار العـالم الثـالث، القاهرة ١٩٩٥ .

ابراهيم احمد رزقانه ، الحضـارات المصرية فى فجر التـاريخ، القاهرة ١٩٤٨ ، سعودى محمد عبد الغنى : قضايا افريقية، عالم المعرفة، الكويت ١٩٨١ .

محمد عبد الغنى سعودى : **الموقع الجغرافى للخليج وأثره على التوجيهات البشرية فى ندوة عن أزمة الخليج من منظور جغرافى** ، الجمعية الجغرافية المصرية ١٩٩١ .

سيريل الدريد: **الحضارة المصرية، من عصور ما قبل التاريخ حتى نهاية الدولة القديمة** ، ترجمة وتحقيق مختار السويفى مراجعة وتقديم د /.احمد قدرى، الدار المصرية اللبنانية الطبعة الثانية ١٩٩٢ .

صـالح عبـد العزيز : تاريخ الشرق الادنى القديم، مصر والطرق ، المطبعة الاميرية، القاهـرة، ١٩٦٧ .

صبحى عبد الحكيم محمد : سكان مصر فى دراسات فى جغرافية مصر تحرير محمد محمود الصياد، القاهرة ١٩٥٨ .

فيركوتير جان : ، مصر القديمة، ترجمة ماهر جويجاتى ،دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع،

القاهرة ١٩٩٣ .

مهران، محمد بيومي، مصر والشرق الادنى القديم (٣) الحضارة المصرية القديمة الجزء الثالث مصر منذ قيام الدولة الحديثة حتى الاسرة الحادية والثلاثين، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ١٩٩٧ .

ميخائيل نجيب، مصر والشرق الادنى القديم (٣) سوريا، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٩ .

Fleure: The Origin of Agriculture, Cambridge 1928.

* مانيتون : كاهن مصرى قام حوالى ٢٨٠ ق.م بتصنيف مجموعة من المدونات والتسجيلات التى كتبت فى العصور السابقة، ورتب فيها اسماء الملوك الذين حكموا مصر وفترات حكمهم وقسمهم إلى ٣١ اسرة ملكية، وما زال هذا التقسيم الذى وضعه مانيتون معتمدا عليه حتى الآن، لدرجة أن علماء المصريات والتاريخ المصرى القديم لم يدخلوا عليه تعديلا سوى قيامهم بتقسيم فترات حكم هذه الاسرات الملكية إلى عصور مستقلة ، كعصر الدولة القديمة، وعصر الدولة الوسطى، وعصر الدولة الحديثة، واعتبروا الفترات الفاصلة فترات إضمحلال واضطرابات سياسية.

وهذا الكاهن المصرى الذي عاش فى عصر بطليموس فيلادفوس ، كتب تاريخ مصر باللغة اليونانية، ولكن للأسف لم تصلنا مدوناته الاصلية، انما وصلت الينا شذرات مشوشة وملخصه تضمنتها كتابات بعض المؤرخين التاليين لعصره .

* عاش يوسف ڤلاسيڤيوس Flavious Josephus اليهودي فى القرن الأول لميلاد المسيح، وكان موتورا " من النحوي السكندري أبيون " الذي كان يبغض اليهود ويصفهم بصفات كريهة، فخلط يوسف بين الهكسوس واليهود، وجعلهم شعبا واحدا، ليرفع من شأن اليهود، والعجيب أن يوسف الذي عاش منذ ١٨ قرنا لم يختلف عن أبناء جلدته في عدم مراعاة الأمانة في النقل، فقد زعم أن مانيتون قرر بأن اليهود هم الذين هاجموا مصر ودخلوها بدون حرب، وأذلوا أهلها في دينهم ودنياهمو وبذلك كان يحرف القول لحاجة في نفسه (بدوي، ٢٩٤) .

حدود مصر الجنوبيــة منذ عصور ما قبل الأسرات وحتى نهاية عصر الإنتقال الثاني

زاهــى حــواس *

تمتد النوبة من الجندل الأول حتى السادس .وتغطى مساحة ٢٥٠ ألف كيلو متر. وتنقسم إلى النوبة العليا وتقع فى السودان، والنوبة السفلى وتقع فى مصر .ويفصلها الجندل الثاني عند وادى حلفا .وقد كان الجندل الثاني بمثابة الحدود الجنوبية الطبيعية لمصر كما مثل حاجزاً منيعاً يفصل بين الشمال والجنوب، فهو بإمتداده الطويل الذى يزيد على مائة كيلو متر يعوق حركة الملاحة فى النهر، مما اضطر البعثات المصرية إلى إجتياز الطرق الوعرة للوصول إلى المناطق الجنوبية الواقعة جنوبه، وتبدأ من دارفور ودنقله إلى الغرب من النيل، وتتجه فى الصحراء إلى واحة سليمه، ثم إلى دنقول وكركور، ومنها إلى أسوان، ولم يكن الجندل الثاني فاصلاً جغرافياً بل كان فاصلاً بين جنسين من البشر .وهما الجنس الحامى والجنس الزنجى وكل منهما حضارة مميزة (١) .

كانت بلاد النوبة مأهولة بقبائل من الجنس الحامى .ويؤكد "إليوت سميث "بعد دراسة للعظام والجماجم أن النوبيين القدماء فى عصور فجر التاريخ لا يختلفون عن المصريين ممن عاصروهم، فى حين أنتشر الجنس الزنجى فى مناطق النوبة الجنوبية الواقعة فى السودان .على أن علم الأجناس لم يفصل حتى الآن برأى قاطع فى تحديد جنس المصريين القدماء، فبينما يؤكد السنغالى "شيخ أنتا ديوب " أنهم ينحدرون من الجنس الزنجى مستشهدا فى ذلك ببعض تماثيل الملوك والأفراد والتى يرى أنها تحمل الملامح الزنجية مثل الشفاه الغليظة والأنف الأفطس بالإضافة إلى أن بعضها لون باللون الأسود مثل تماثيل "مونتوحتب الثانى " من الأسرة الحادية عشرة، و " توت عنخ أمون " من الأسرة الثامنة عشرة وغيرهما. هذا بالإضافة إلى اعتقاده بوجود صلة وثيقة بين اللغة المصرية القديمة وبين لغات بعض القبائل الأفريقية.وفى مؤتمر عقده اليونسكو بهذا

---

* مدير منطقة آثار الجيزة

الشأن أثبت عدم وجود أدلة دامغه تؤيد ما ذهب إليه "شيخ أنتا ديوب" ويجب أن تستمر الأبحاث المتعلقة بموضوع الأجناس .هذا وقد أجريت دراسات انثروبولوجية على شرائح من المصريين أثبتت أن سكان الدلتا ينتمون إلى الجنس السامي في حين يرجع إلى أهل الصعيد إلى الجنس الحامي، والأدلة على ذلك لا تعتبر كافية بأى حال من الأحوال .ومن الآراء التي لا تزال تجد قبولا من الباحثين، ما ذهب إليه "فلندرز بترى" من خلال حفائره في نقاده، حيث أثبت وحدة ونقاء الجنس المصرى ونفى تماماً اختلاطه بأى جنس من الأجناس، وأن الحضارة المصرية هى إبداع خاص بالمصريين، فالحضارة المصرية هى هبة أهلها وليست هبة النيل كما قال "هيرودوت " (٢).

وقد أطلق المصرى القديم على النوبة العليا أسم "كوش"والنوبة السفلى اسم " واوات" صارت كوش بعد ذلك اسماً على النوبة كلها .وأطلق على أرض النوبة اسم "تاستى "بمعنى "أرض القوس " ذلك الاسم الذى كان يطلق على الإقليم الأول من أقاليم مصر العليا والذى يمتد حتى جبال السلسلة جنوبا .

أما التسمية الحالية "نوبه" فيعتقد الكثيرون أنها مشتقة من الكلمة المصرية القديمة "نبو "وتعنى "الذهب"، ذلك أن المصرى القديم كان قد أستغل مناجم الذهب في النوبة منذ الدولة الوسطى .ولم يعثر على هذه التسمية في أى وثيقة من الوثائق المصرية القديمة أو البطلمية، وذكر اسم النوبة لأول مرة في كتاب الجغرافيا الذى ألفه المؤرخ الرومانى "سترابون "وخصص فيه الجزء السابع عشر لوصف مصر وبلاد الحبشة حوالى ٢٥ ق.م .وأطلق "سترابون "هذا التعريف الجغرافى على المنطقة التى تمتد من "مروى " عند الجندل الرابع جنوبا وتنتهى عند " أبو حمد "شمالاً .

هذا وقد عاشت عدة قبائل في النوبة السفلى ورد ذكرها في المصادر المصرية ومنها "واوات " والتى كانت تقطن المنطقة حول " كرسكو" الحالية و"إيرثت "وكانت تقطن المنطقة حول "توماس " الحالية وقبيلة " سشاو " .

وليس هناك ما يشير إلى أن المصادر التاريخية سواء المصرية أو اليونانية أو المروية تتحدث عن النوبيين على اعتبار أنهم من يسكنون النوبة أو أنها تقصد بعض التجمعات البشرية بعينها .فهل أطلقت كلمة نوبة على المكان كله أو على جزء منه؟

ذكرت بعض الأسماء في المصادر المصرية واضحة المعنى، فسمى المصريون، النوبيين فى عصر البرونز بإسم "نحسيو "وهى كلمة تتضمن البدو وأهل الوادى فى النوبة، وأهل " بونت " وأيضا التى تقع فى المنطقة بين أثيوبيا والسودان.

أما اسم كوش الذى ذكرناه من قبل فقد أطلق على النوبة بعد ١٥٥٠ ق.م ويعنى بعض أو كل النوبة العليا ثم أصبحت كوش اسما لكل النوبة فى المصادر المصرية - الأشورية - الفارسية - العبرية .وعرفت النوبة بإسم أثيوبيا من خلال بعض المصادر فى العصرين اليونانى والرومانى (٣).

هذا وقد درج الباحثون على استخدام مصطلحات : ـ

A- Group, Pre - KERMA Group, C-Group, Kerma - Group

لتحديد المجموعات البشرية المختلفة التى عمرت النوبة فى فترات تاريخها المختلفة.

بداية يجب الإقرار بوجود فجوات ونقص شديد فى الأدلة الأثرية لكثير من فترات التاريخ النوبى .وعلى الرغم من ذلك يمكننا رسم خريطة مبسطة لتاريخ هذه الحضارة، فقبل العصر البرونزى النوبى ٣٠٠٠ ـ ١٠٠٠ ق.م تبدو الخريطة الأثرية للنوبة مختلفة تماما عنها فى مراحلها التالية، فالمناخ فى العصر الحجرى القديم كان مختلفا تماما ومعظم المساحات الصحراوية الان كانت فيما قبل موطنا للصيادين وجامعى الطعام.

ومن ٩٠٠٠ ـ ٤٥٠٠ ق.م تعرف بفترة العصر الحجرى الوسيط بالخرطوم.

ومن ٤٥٠٠ ـ ٣٥٠٠ ق.م تحدث تغيرات ملحوظة على المناخ حيث يتركز معظم النشاط البشرى بالقرب من نهر النيل وتختلف المظاهر الأثرية من منطقة إلى أخرى ويعتمد الاقتصاد على زراعة بعض المحاصيل واستئناس بعض أنواع الحيوانات، وذلك ضمن إقتصاديات العصر الحجرى الحديث.

أما فى العصر البرونزى فإن الصورة الأثرية فى النوبة تصبح أكثر وضوحا .فبعد ٣٥٠٠ ق.م تظهر فى النوبة السفلى ملامح تطور ملحوظ فى الأدوات وإرتباط بالبيئة الزراعية.وتسمى المجموعات البشرية فى هذه المرحلة بـ A-Group وهى التى عمرت النوبة السفلى وكانت نهايتها فى ٢٩٠٠ ق.م، وظلت النوبة السفلى خالية من السكان لما يقرب من ٦٠٠ عام.

وبالنسبة للنوبة العليا فيفترض بعض الباحثين أنها كانت خالية من السكان فى العصر الحجرى الحديث وهذا الرأى لا يمكن تأكيده إلا بعد الأنتهاء من أعمال الحفائر بهذه المناطق.

ودخولاً على العصر البرونزى نجد القبائل الرعوية تعيش فى شرق وغرب المناطق الجنوبية وحتى النوبة العليا .وقد عثر على آثارهم فى "شقادو" وفى "عطباى " الجنوبية وفى دلتا نهرى " بركه" و "جاش " .

وفى حوالى ٢٤٠٠ ق.م تستقر جماعة Kerma-Group المتطورة عن Pre-Kerma -Group فى النوبة العليا وتستمر حتى ١٥٠٠ ق.م وربما لبعد ذلك أيضا، فى حين يعاد استيطان النوبة السفلى فى ٢٤٠٠ ق.م وتستمر مظاهر حضارتها حتى ١٧٠٠ ـ ١٥٠٠ ق . م ويطلق عليها اسم C- Group .

وللأسف فإن المصادر النوبية لا تعطينا أية معلومات عن حدود مصر الجنوبية أو حتى عن العلاقة بين مصر والجنوب، لذا فإن كل معلوماتنا عن هذا الموضوع تأتى من خلال المصادر المصرية [٤].

وهنا نود أن نلقى بعض الضوء على :-

تاريخ الإستكشفات الأثرية فى النوبة :

قبل القرن التاسع عشر الميلادى لم يكن هناك شىء معروف عن حضارة النوبة، وفى ذلك القرن بدأ الرحالة يسجلون كل ما يشاهدونه ويعثرون عليه فى بلاد النوبة.

وإتسعت مجالات الإستكشافات الأثرية فى النوبة وكان السودان خاضعة للحكم البريطانى المصرى عام ١٨٩٨م .

وسارت أعمال التنقيب فى طريقين أولهما فى النوبة السفلى والتى تقع أجزاء منها فى مصر والأخرى فى السودان . وتعتبر أعمال التنقيب فى هذا الجزء أهم ما تم من أعمال تنقيب فى وادى النيل .

وعلى العكس من ذلك لم تنل النوبة العليا حظها من أعمال البحث والتنقيب. وكانت أعمال الحفائر فى النوبة تتم فى أول الأمر بتشجيع من الحكومة البريطانية وبعد ذلك من حكومة السودان المستقلة.

على أن أهم أعمال البحث والتنقيب فى النوبة هى التى قام بها "جورج ريزنر" والذى وضع معايير وتواريخ لم تكن معروفة للنوبه السفلى. ثم قام ريزنر بأعمال الحفر فى مواقع كرما " النوبة العليا" لصالح متحف الفنون الجميلة ببوسطن، وتعد كرما أهم موقع نوبى فى العصر البرونزى حيث كشف عن الجبانات الملكية لملوك "نباتا" و " مروى" بما يعد الأساس الذى وضع عليه تسلسل ملوك هاتين المملكتين.

ويعتبر كل من David Ronald-Mac Iver, Leonard Woolley من الرواد الذين قاموا بأعمال الحفر فى النوبة السفلى ١٩٠٧ - ١٩١٠م [٥].

مقدمة عن الحضارة النوبية :

بداية من ٣٥٠٠ ـ ٢٩٠٠ ق.م، استقرت جماعات الـ A-Group فى منطقة النوبة السفلى ومنطقة الجندل الثاني حتى المنطقة الشمالية من النوبة العليا. ويمكن تقسيم تاريخهم إلى ثلاث مراحل، وهى بواكير الـ A-Group أو Early A-Group وعاصرت نهاية نقادة الأولى فى مصر ثم نقادة الثانية فى مصر العليا وعلى الرغم من أن آثار الـ A-Group فى هذه المرحلة تختلف عن آثار نقادة الثانية ومظاهرها الحضارية، فعثرعلى العديد من الأوانى الفخارية المصرية فى مناطق الـ A- Group وذلك لأن " الأوانى الفخارية" كانت هى الأوعية التى تحتوى على الزيوت والعطور والخمور المستوردة، من مصر فيما يمثل أقدم الإشارات إلى العلاقات الاقتصادية بين مصر والنوبة .

أما المرحلتين الثانيتين وهما Classical A-Group, Terminal A-Group فلقد عاصرتنا حضارة نقادة الثالثة وعصر التوحيد وانتهت بنهايات الاسرة الاولى المصرية[٦].

البناء الاجتماعى والسياسى :

والحديث عن البناء الاجتماعى والسياسى لـ A-Group جزء من نقاش طويل بين الباحثين حيث سارت أرائهم فى إتجاهين :الأول يرى أن النوبيين فى عصرهم البرونزى عاشوا داخل تكوينات اجتماعية مرتبطة يحكمها زعيم "Chief " فيما يعرف بنظام القبائل

" Chiefdoms "، وذلك فيما عدا منطقة كرما والتي عاشت لفترة قصيرة من تاريخها داخل تنظيم المدينة " State ".

أما الاتجاه الثاني فيرى بعض الباحثين وعلى رأسهم "David O'Connor " بأن النظام الاجتماعي والسياسي للنوبه في العصر البرونزي كان شديد الترابط والمركزية، وغطت تنظيماتهم مقاطعات عديدة وكانت أقرب أو في سبيلها إلى تنظيم الدويلات والممالك States-Kingdoms عن كونها قبائل Chiefdoms (٧) .

ويبرر أصحاب هذا الاتجاه وجود تنظيم الدولة ومملكة للنوبه في عصرها البرونزي بالأدلة الأثرية، والتي سوف نناقشها بالتفصيل فيما بعد. ليس هذا فقط بل إنهم يقررون أن أصحاب الاتجاه الأول القائل بالتنظيم القبلي للجماعات النوبية إنما وقعوا فريسة للمقارنة بين النوبة وجارتها العظيمة مصر والتي تحور على الإعجاب والدهشة وتجعل كل ما بجوارها يتضائل . ومن هنا ينظر إلى النوبة على أنها القزمة بجوار العملاقة مصر، وعلى أن ما هو موجود في النوبة من تنظيمات وإدارات ومظاهر حضارية إنما هو تأثير مصري.

إن الإختلاف في وجهات النظر حول النوبة ليس حديث العهد، إنما هو قديم ومطروق في المصادر التاريخية نفسها. وبينما قال بعض الكتاب الإغريق والرومان بأن : " الآخرون لا يحبون النوبيين" وأن النوبيين " هم أول الرجال الذين بجلوا الآلهة وسعدوا برضائها" حتى أن البعض يعتقد بأن المصريين هم نوبيون في الأصل هاجروا من النوبة إلى مصر. وإذا كان بعض الإغريق قد اعترفوا بأن علومهم وفنونهم وديانتهم جاءت من مصر، فيمكن للبعض أيضا أن يعتقد أن اليونان والحضارة الغربية لها جذور نوبية كما أن لها أصول مصرية (٨).

أما عن الدليل الأثري الذي يعتمد عليه أصحاب هذا الإتجاه فهو جبانات الـ A-Group وبخاصة الجبانة (٢٧٧)، والجبانة (٤٠١) والمكتشفتين بواسطة البعثة الإسكندينافيه وتقعان جنوب النوبة السفلى.

أما الجبانة (٢٧٧) فيمكن تقسيمها إلى أربعة أقسام من حيث حجم وغنى دفناتها. والقسم الأول من هذه الجبانة هو أكثرها غنى وحجما وتمثله مقبرتان عشر في إحداهما على

عقد من جبات الذهب والذى لم يكن متوفرا أو موجودا فى هذه الجبانة بالإضافة إلى الأدوات الحجرية من أوانى وأدوات بعضها مستورد من مصر، وأغطية الرأس الجلدية التى تغطى رأس المتوفى، والمرواح من ريش النعام والصلايات وغيرها من الأشياء الغالية والقيمة والتى لا يمكن أن تتوفر لشخص عادى، بل إن دفنات السيدات والأطفال أيضا فى هذه الجبانة تخضع لنفس التقسيم الطبقى السابق. فهناك أطفال ميزوا عن غيرهم حيث إحتوتهم دفنات أكبر بكثير من أجسادهم ودفن معهم عدد من المؤن الجنازية التى لا تتوافر لغيرهم، وتتميز هذه الدفنات بوجود بيضة للنعام مع جسد الطفل. هذه البيضة لا تتوافر كثيرا مع دفنات من هم أكبر سنا من المراهقين والشباب مما دعى إلى الاعتقاد أن البيضة هنا ما هى الا غذاء وضع للطفل أو أن لها فكرا ومغزى دينيا خاصا، حيث يتمكن الطفل من أن يولد من جديد من خلال تلك البيضة .

أما الجبانة (٤٠١) فهى أقل حجما وعدد مقابرها أقل وإن كانت أكثر غنى وترجع إلى فترة متأخرة من تاريخ الـ A-Group .

وبلا شك إن وجود هذا التقسيم الطبقى فى جبانات يدل على مجتمع طبقى ذى مستويات اجتماعية واقتصادية مختلفة ويؤكد أيضا وجود تنظيم اجتماعى وسياسى أرقى من المتوافر فى المجتمعات القبلية. فالقبيلة لا يوجد بداخلها هذه الفوارق الاجتماعة والطبقية.

وفى الواقع وبناء على أصحاب الاتجاه الثاني يمكن اعتبار حكام الـ A-Group ملوكا ويمكن أن نطلق لفظ ملك على الحاكم فى مجتمع الـ A-Group والدليل على هذا الرأى الجبانة التى اكتشفت بواسطة "معهد الدراسات الشرقية بشيكاغو" وذلك فى ١٩٦٢-١٩٦٤م. وأطلق عليها الجبانة "L" وهى قريبة من القرية الحديثة "قسطل "Qustul " وتؤرخ بأواخر الـ A-Group،وتحتوى على ٢٣ دفنة، طرازها وحجمها يؤكد وضعها غير العادى بالنسبة لحضارة الـ A-Group فمعظم الدفنات بها عبارة عن حفرة متسعة مفتوحة بحجرة جانبية وهو طراز نادر. والدفنات الأخرى عبارة عن حفرات متسعة الأحجام بصورة أضخم مما هو معروف فى تاريخ الـ A-Group، مما يؤكد أن من دفنوا فى هذه الجبانة كانوا من ذوى الحيثية والنفوذ والقوة، واسقف الدفنات منهارة داخل الحفر ونهبت محتوياتها او حرقت والباقى منها مشهم.

وقد عثر على كميات ضئيلة من الذهب والنحاس، وتحتوى معظم الدفنات على أوانى حجرية مصرية الصناعة وأخرى ذات طراز اسيوى من فلسطين وسوريا ربما وصلت إلى النوبة بطريقة غير مباشرة عن طريق مصر.

هذا وقد نشر الجبانة "Bruce William " وهو الذى قال بأن الجبانة "L" هى أقدم جبانة فرعونية الطراز فى وادى النيل،وإن فراعنة النوبة لم يسيطروا فقط على النوبة السفلى وإنما سيطروا كذلك على الأجزاء الجنوبية من مصر. وبالمقارنة بجبانة الأسرة (صفر) وفى أبيدوس يتضح " حسب رأى "Bruce William" أن ملوك التوحيد وخلفاءهم هم ورثة حكام النوبة وعلى هذا فإن الحضارة المصرية لها جذور نوبية!!!.

ورغم وجود المنتجات الحضارية المصرية والأجنبية فإن دفنات الجبانة "L" تنتمى لحضارة الـ A-Group ومنتجاتها من السيراميك والفخار المزخرف خير دليل على ذلك.

إن الأهمية الحقيقية لجبانة قسطل "QUSTUL " ترجع إلى حجمها وغنى دفناتها، والتى تشير بوضوح إلى وجود حكام ويعتقد "David O'Connor" أنها ربما تحتوى على دفنات من ثلاثة إلى ثمانية حكام، بينما يعتقد Bruce William أنهم من عشرة إلى إثنى عشر حاكماً. وحكم هؤلاء الحكام النوبة السفلى كوحدة سياسية واحدة. وعلى الرغم من ذلك فأن الدراسة الجغرافية للجبانة وحجمها السكانى يشيران إلى أن أصحابها عاشوا فى قبيلة "Chiefdom" معقدة البناء وليس مدينة أو دويلة "State" وكان حكامها من النفوذ والقوة بحيث أطلق عليهم حكام أو ملوك. وعلى هذا فلقد كان هناك جزء من النوبة فى سبيله إلى تكوين مجتمع المدينة، بل كان فى طريقه نحو ما يعرف بتنظيم المملكه "Kingdom " تماما كالبدايات التى شهدتها مصر فى تكوين المدينة ثم المملكه. ليس هذا فقد ففى العصر الكلاسيى لـ A-Group كان هناك حكام مثل ذلك الحاكم الذى دفن فى الجبانة (١٣٧) ومعه صولجانان كرمز للحكم استوردا من مصر، وزخرف مقبضاهما بصفوف من الحيوانات [٩].

بلاشك فإن دراسة هذه الجبانات والمقابر يشير إلى وجود كيان اجتماعى سياسى قائم بذاته. ونتج عن فتح الحدود وقيام صلات تجارية بين مصر والنوبة، أن وجدت مظاهر حضارية مصرية وأخرى سورية فلسطينية فى النوبة.

ويعتقد أن تطور النوبة الاجتماعى جاء عن طريق مجتمع كان فى طريقه لبناء (دولة) مترابطة قوية وليس عن طريق قبائل رعوية، وقد تكون الحملات المصرية فى الأسرة [صفر] والأسرة الأولى سبباً مباشراً فى عدم قيام هذه الدولة. ويرى بعض الباحثين أن النوبيين كانوا يتعرضون لهجمات قبائل همجية قادمة من الجنوب اندفعت فى هجومها شمالا مهددة الحدود المصرية، مما دفع المصريين للتدخل وصد هجماتها.

نهاية الـ A-Group

مع بداية الأسرة الأولى المصرية نفاجأ بانتهاء الـ A-Group ويختفى النوبيون من النوبة السفلى ولا يعودون الا بعد انقضاء ستة قرون. ويؤكد "David O'connor" أن هذا لا يمكن أن يتأتى الا تحت ضغط الحملات العسكرية المصرية وأن ذلك كان لتمهيد المنطقة لتصبح مركزا تجاريا لمنتجات الجنوب الهامة مثل العاج والبخور وجلود الفهود والنمور وغيرها مما لا يتوافر فى مصر، وكان أيضا للاستفادة من احجارها الصلبه كالديوريت بالاضافة إلى الذهب.

على أن هذا الرأى من الصعب تأكيده فيجب أن نضع فى أذهاننا أن استخدام أحجار المنطقة كالديوريت لم يبدأ سوى فى الأسرة الرابعة وكذلك استخرج ذهب النوبة ابتداء من الدولة الوسطى .

ويذهب "O'connor" إلى أن المصريين لم يمنعوا النوبيين فقط من اعادة الاستيطان فى الاسرة الرابعة، وانما قاموا كذلك بتأسيس بعض المدن الاستراتيجية مثل بوهن . وفى ٢٣٤٠ق.م عاد النوبيون لاستيطان النوبة السفلى، ليضيفوا فصلا جديدا فى تاريخهم (١٠) .

C-Group :

ظلت النوبة العليا مستقرة فى عهد الاسرات المصرية من الثالثة إلى الخامسة، وتميز انتاجها الحضارى والذى يطلق عليه حضارة ما قبل كرما Pre-Kerma Culture بعدم الغنى والاضمحلال. وكانت الـ A-Group قد انتهت فى ٢٩٠٠ق.م وعاش بعض افرادها فى منطقة الجندل الثاني وتم الانتقال من الـ A-Group إلى الـ

C-Group وهؤلاء ينحدرون من شمال النوبة العليا وقد شاركتها فى المكان ما يعرف بحضارة كرمـا أو Kerma-Group Culture وهى التى تطورت عن الـ Pre-Kerma وتسمى B-Group، وقد بدأت حضارة الـ C-Group فى استيطان النوبة السفلى فى حوالى الاسرة الخامسة المصرية ٢٤٠٠ق.م وظلت تستوطنها حتى ١٦٥٠ ق.م.

حدود مصر الجنوبية

إن المصادر المصرية سواء الاثرية أو اللغوية هى التى يمكن أن تحدد لنا حدود مصر، يجب أن نكن حريصين لأن بعض النصوص المسجلة والمناظر المصورة على الآثار المصرية قد لا تعبر عن حقيقة واقعة وتكون بمثابة دعاية الغرض منها إعلاء شأن مصر فى مقابل الحط من شأن الأخرين من جيرانها، إذ كان قمع الجيران والسيطرة عليهم جزءاً هاماً من وظيفة الملك المصرى أحد ضرورات وصول الملك إلى مرتبة الألوهيه.

كانت حدود مصر الجنوبية فى عصر الاسرة الاولى عند الجندل الأول، إلا أن الملك " جر" قد قام بحملة عسكرية عبر النيل وصلت إلى منطقة " بوهن" وترك نقشاً يصعب قراءته على جبل الشيخ سليمان فى مواجهة وادى حلفا يشير إلى أن الجنود المصريين قدد تقدموا إلى الجندل الثانى، ويبدو أن هذه الحملة كانت لتأمين الطريق التجارى إلى المناطق الواقعة جنوبى مصر (١١).

أما بالنسبة للأسرة الثالثة فقد سجل نص على صخر جزيرة " سهيل" جنوب أسوان، يرجع إلى العصر البطليمى فيما يعرف بـ (لوحة المجاعة) يحكى عن انخفاض مياه الفيضان لسبع سنوات وحدوث مجاعة فى عهد الملك " زوسر" مؤسس الأسرة الثالثة وفى أيام الحاكم " مادير" رئيس معابد الجنوب وأمير النوبيين فى "أبو" مما اضطر الملك إلى إجتماع برئيس الكهنة المرتلين " إيمحتب" وطلب إليه التعرف على منابع النهر والإله الذى يتحكم فيها. وعكف " إيمحتب" على دراسة مخطوطاته ثم أخبرا الملك أن هناك قرية تسيطر على النهر ومنابعه تسمى " آبو" والتى تعتبر جزءاً من الإقليم الأول من أقاليم الصعيد. وأسرع الملك " زوسر" بتقديم القرابين لأرباب وربات أبو " جزيرة أمام أسوان حاليا" واختلف الباحثون فى تفسير هذه القصة وإعتقد "ماسبيرو" وآخرون أنها قصة مختلفة ألفها كهنة " خنوم" رب منطقة "سهيل" لإستدرار عطف البطالمة للحصول على بعض الهبات والإمتيازات. أما "كورت زيته" فيرى أن لقصة المجاعة أصل قديم.

وقد أرسل المصريون القدماء الحملات العسكرية إلى النوبة خلال الدولة القديمة، ولم تكن هذه الحملات موجهة ضد سكان النوبة المستقرين وإنما ضد بعض القبائل المجاورة التى كانت تغير على بلاد النوبة وتستقر بها ثم تحاول الزحف نحو الشمال لتهدد أمن وإستقرار الحدود الجنوبية لمصر. وكانت النوبة معرضة دائما للغزو من جهات ثلاث من الشرق حيث قبائل " الميجاو" التى اعتادت على الترحال التنقل ومهاجمة المناطق الخصبة. واتخذ المصريون منهم أعداد كبيرة كجنود فى الجيش المصرى. وفى الصحراء الغربية كانت قبائل "التمحو" أو " التحنو" الليبية دائمة التنقل والإغارة على اراضى الوادى الخصبة سواء فى منطقة الدلتا أو بلاد النوبة. أما جنوب النوبة السفلى فقد كان مسرحا لإغارة بعض القبائل الزنجية والتى كثيرا ما نجح أفراد منها فى إجتياز الحدود المصرية والإختلاط بالمصريين. ومن هذا الجنس ينحدر " بيبى نخت" حاكم الفنتين فى الأسرة السادسة وأظهرته مناظر مقبرته بملامح زنجية، ويبدو أن أصله ومعرفته باللغة النوبية ولجهاتها، أهله للقيام بالعديد من الرحلات الكشفية للجنوب.

وأعتقد أغلب العلماء خطأ أن بلاد النوبة ذات مستوى حضارى يتسم بالتخلف والاضمحلال. وأطلق على هذه الفترة عصر حضارة المجموعة الثانية. وفى عهد الملك " سنفرو" مؤسس الأسرة الرابعة ورد على حجر " بالرمو" أنه خرج على رأس حملة عسكرية لقمع التمرد فى الجنوب وعاد ومعه سبعة آلاف أسير وهو رقم مبالغ فيه وعاد أيضا بأعداد كبيرة من الماشية تصل إلى ما يقرب من عشرين ألف رأس (١٢).

ولم تكن علاقات مصر مع النوبة علاقات حربية صرفه محضة ولم تكن هذه الحروب التى تمت بالفعل لإحضار أسرى يعملون فى المنشأت الملكية كما ذكر بعض الباحثين، إذ كانت الأيدى العاملة المصرية المتدربة على العمل فى المنشأت الملكية متوفرة، أما هؤلاء الأسرى الذين أحضرهم سنفرو وساحورع ثانى ملوك الأسرة الخامسة وقد عملوا غالبا فى المزارع والاسطبلات الموقوفة على المنشأت الملكية.

ومن المؤكد أن العلاقات التجارية كانت قائمة بين مصر والنوبة العليا خلال الدولة القديمة، فالنوبة العليا هى بوابة المنتجات القادمة من الجنوب من عاج وجلود وبخور وغيرها من المنتجات ذات الأهمية الكبرى لمصر. ومن الأدلة الأثرية على قيام علاقات

سلمية بين مصر والنوبة العليا ما عثر عليه " ريزنر" من دفنه تمت تأريخها من الأسرة الثالثة والرابعة. وعثر عليها فى منطقة شلال جنوب الفنتين وعلى الرغم من صغرها فإنها غنية فيرتدى الرجل عقدا من حبات الذهب ويمسك فى يديه أدوات نحاسية ويرتدى على ذراعيه قلادتين من العاج على شكل "V" ليستا معروفتين بالنوبة السفلى وإنما يرتديها أهل النوبة العليا. والدليل على ذلك منظر الأسرى فى مجموعة " ساحور رع" فى أبو صير فنرى الأسرى النوبيين يرتدون هذه القلاده "V" ويعنى هذا أن الدفنة لرجل من النوبة العليا. وهو بالتأكيد ليس أسيرا وإنما من كبار رجال القوم نظراً لمحتويات المقبرة، ووفد إلى مصر من أجل التجارة ومات فجأة ودفن فى هذا المكان. هذا وقد عثر فى حلوان على دفنات (أشخاص من النوبة العليا كانوا يقيمون فى مصر بصفة دائمة) (١٣).

وكشفت الحفائر فى " بوهن" بالقرب من وادى حلفا عن بقايا حصن يرجع للدولة القديمة وعلى بعض كسر الفخار تحمل أسماء بعض الملوك المصريين الأوائل.

واستغل خوفو وخلفاؤه محاجر الديوريت فى الصحراء الغربية النوبية فى توشكى والتى أمدتهم بالحجر الصلد الجيد لنحت التماثيل، وهناك الجرافيتى " كتابات العمال" فى توماس وثلاثة نقوش فى " كولب" جنوب الجندل الثانى خلدت ذكرى البعثات المصرية لحكام الدولة القديمة.

وفى الأسرة السادسة سيطرت الجيوش المصرية على النوبة السفلى وضم الجيش المصرى عددا كبيرا من جنود "الميجاو" ذلك الجيش الذى جهزه "بيبى الأول" لغزو آسيا تحت قيادة القائد " ونى" والذى قام بنفسه فى عهد " مرنرع" فى بعثة إلى النوبة لإقتطاع الحجر الجيد لصنع تابوت وهريم لمقبرة ملكه وأشرف " ونى" على شق القنوات فى الجندل الأول.وقام الملك بنفسه برحلة إلى الفنتين ليتلقى جزية رؤساء القبائل النوبية.

وتشير النقوش فى توماس وتلك الموجودة فيمقابر الأشراف فى الفنتين إلى أن كل شىء لم يكن سهلا فى النوبة، فكان من المهم " فتح الطريق" WB3 W3T إلى المدن وسجلت نقوش " حرخوف" بعثات طويلة إستغرقت أشهر عديدة وصل فى أحداها إلى "أيام"، ربما المنطقة الواقعة فى حدود " دنقله" وعرفت بعد ذلك بأسم "ايرم" وفى طريق آخر عبر الصحراء الغربية وعدد لنا ما أثمر، حمولة ثلاثمائة حمار من

البخور والأبنوس والزيوت والعاج وجلود الفهود. وبعد وفاة " مرنرع" ، وقام " حرخوف" برابع وآخر رحلاته إلى الجنوب حيث أحضر خلالها ضمن ما أحضر من منتجات قزما قدمه هدية إلى الملك الصغير " ببيى الثانى" وقد تلقى حرخوف وهو فى طريق عودته إلى مصر خطاباً من الملك يحثه على الإعتناء بشئون القزم الأفريقى حتى يصل سالماً إلى البلاط الملكى فلقد إهتم المصرى القديم بالأقزام سواء المصرية الناتجة عن عيوب خلقية أو الأقزام الأفريقية والتى كانت تجلب إلى البلاط الملكى للتسرية عن الملوك وأداء الرقصات الطريفة فى الإحتفالات والمناسبات المختلفة كذلك كان للأقزام أهمية كبرى فى صناعة الحلى والصناعات الدقيقة المختلفة، وبعد حكم طويل " لببيى الثانى" والذى تميز بعودة القلاقل إلى الحدود الجنوبية وانتهت الدولة القديمة لتبدأ مصر عصراً جديداً من تاريخها(١٤).

حدود مصر الجنوبية فى عصر الإنتقال الأول :

إنهارت المركزية وعادت القلاقل فى النوبة والتى كان يعمرها الـC-Group والمعروف عن هذه الفترة قليل للغاية نظرا لقلة الوثائق. وقد عثر فى مقبرة "مسحتى" حاكم أسيوط على نموذج خشبى يمثل مجموعة من الجنود النوبيين يبدو أنهم لعبوا دوراً فى الصراع بين المقاطعات المصرية بعضها البعض خلال هذا العصر المضطرب.

وقد شهدت بلاد النوبة السفلى تقدما ملحوظاً فى صناعة الحلى المصنوع من الذهب والعاج والأحجار نصف الكريمة. أما النوبة العليا فقد سيطرت عليها جماعات زنجية عرفت بـ "كوش" والتى أخذت فى النمو والتطلع إلى السيطرة على النوبة السفلى وسيكون لهذه الجماعات فيما بعد دور خطير ليس فى التاريخ النوبى فقط وإنما فى تاريخ مصر القديمة أيضا.

حدود مصر الجنوبية فى الدولة الوسطى :

بعد أن تمكن ملوك الأسرة الحادية عشر من إعادة توحيد البلاد بدءوا فى إستغلال موارد الصحراء الشرقية فخرجت حملة كبيرة فى عهد الملك "منتوحتب-نب تاوى رع" قوامها عشرة آلاف رجل من المدنيين والعسكريين تحت قيادة الوزير " أمنمحات" وذلك لإعادة الأمن فى وادى الحمامات وإستغلال المحاجر هناك. هذا بالإضافة إلى حملة أخرى

فى العام الثامن من عهد الملك "منتوحتب - سمنخ كا رع" قوامها ثلاثة آلاف رجل من المدنيين والعسكريين هدفها تأمين طرق القوافل التجارية بمنطقة البحر الأحمر لإستعادة الإتصال ببلاد بونت والمناطق الجنوبية، هذا عن الطرق التجارية البرية. أما عن الطريق النهرى فقد سجل أحد القادة نصا تذكاريا على صخور " أبيكو" قرب الجندل الأول يذكر فيه أنه كان بصحبة الملك فى حملة جنوبية، كذلك سجل على هذه الصخور نص آخر لرئيس بيت المال " خيتى" يفيد بأنه رحل إلى الجنوب ووصل إلى " واوات" ونجح فى جلب بعض منتجاتها الثمينة.

وفى الأسرة الحادية عشر بدأت قوة النفوذ الكوشى فى منطقة " كرما" فى الظهور والإحتكاك بالنفوذ المصرى فى النوبة السفلى وذلك قبل أن تخضع لملوك الأسرة الثانية عشر والتى تعتبر من أزهى عصور الدولة الوسطى، بدأت بحكم الملك " أمنمحات الأول" الذى ذكر أن أمه سيدة نوبية من أقليم " تاستى" وقد ذهب بعض الباحثين إلى تأكيد هذا الأصل النوبى لملوك الأسرة الثانية عشر من خلال الملامح الفنية لتماثيل ملوكها والقول بأن الشفاه الغليظة والأنف العريض المميزة لها يعد دليلاً على أصلهم النوبى، إلا أن منطقة " تاستى" التى تقع بين أسوان وأدفو ظلت دوما منطقة إلتقاء وإختلاط بين النوبيين والمصريين، بالإضافة إلى أن الأنف العريض والشفاه الغليظة ليست من الملامح المميزة لأهل النوبة والتى لا تختلف ملامحهم كثيراً عن المصريين.

أبدى " أمنمحات الأول" إهتماماً عظيما بمنطقة كرما وأقام بها مركزا تجاريا وحصنا للإشراف على سبل التجارة إلى أفريقيا، وقامت بها أيضا منذ هذا العصر مدينة مصرية أقام بها صناع مصريين يقومون بتصنيع المواد الخام وفق الطرز والأساليب المصرية.

وعند الجندل الثاني عشر على لوحة من الحجر الرملى أقامها "سنوسرت الأول"، صور عليها الإله "مونتو" آله طيبة وهو يقدم الولايات النوبية الخاضعة إلى الملك ومن ضمنها " كوش" وهو أقدم ذكر لكوش حتى الآن .

ويعد " حعبى جفاى" من أشهر حكام الأقاليم الذين أشرفوا على منطقة كرما وكان فى الأصل حاكما على أسيوط، تمتع بالسلطة والثراء وحمل لقب " الرئيس الأعلى للجنوب" و " رئيس زعماء الجنوب" وتفاخر فى نقوش مقبرته بأسيوط بمكانته وشخصيته

حيث ذكر أن علماء الدنيا كانوا يقدرون سياسته وأنه كان بمثابة نجما هاديا لأمثاله ومرشدا لمن هم أكبر منه.... وثابت الفؤاد... يعرف أمور المستقبل... ويعرف ما فى الصدور، فصيح اللسان، وعلى الرغم من ذلك فلم يدفن " حعبى جفاى" بمقبرته فى أسيوط حيث مات ودفن فى منطقة كرما طبقا للتقاليد المحلية لأهل هذه المنطقة حيث قاموا بدفن ما بين مائتين وثلاثمائه من أتباعه وخدمة النوبيين فى الممر المؤدى إلى حجرة دفنه، كما قاموا بذبح ألف ثور ووضعوا رؤوسها حول مقبرته (١٥).

هذا وقد إكتملت سلسلة طويلة من الحصون فى عهد الملك سنوسرت الثالث ١٨٧٨-١٨٤٢ ق.م وقد وجدت بردية فى معبد الرامسيوم أدرجت أسماء هذه الحصون والتى شيدت على أعلى مستوى من التأمين والتحصين من الطوب اللبن الجاف ومحاطه بأنفاق، وقد بقيت من هذه الحصون بقايا حصنين كبيرين فى "سمنه" و " قمنه" على جانبى النيل شمالى وادى حلفا وقد شيد كل حصن منها فوق ربوة عالية بلغ إرتفاع جدران كل حصن أكثر من عشرة أمتار وسمكها حوالى خمسة أمتار. ويضم الحصن بداخله مساكن لإقامة الجنود بالإضافة إلى معبد صغير لإقامة الشعائر للأرباب المصريين، وقد مثلت هذه الحصون ضرورة إستراتيجية لمصر لصد هجرات الجماعات الزنجية القادمة من الجنوب التى تدفع أمامها قبائل سودانية إلى أراضى النوبة محاولة السيطرة على طرق القوافل التجارية بين النوبة ومصر. ونجحت هذه الهجرات فى تقلص النفوذ المصرى وتراجع الحدود المصرية ناحية الشمال. وحاربهم الملك " سنوسرت الثالث" أربع مرات حيث مهد لحروبه معهم بشق قناة كبيرة بين صخور الجندل الأول بلغ عرضها عشرين ذراعاً وطولها مائة وخمسين ذراعاً ونظرا للنشاط الواسع لسنوسرت الثالث فى النوبة فقد تم ضمه إلى مجمع الآلهه الحامية للنوبة وذلك فى المعابد التى شيدن هناك خلال الدولة الحديثة. وفى متحف برلين يعرض نصب أقامه " سنوسرت الثالث" فى " سمنه" مؤرخ بالعام الثامن من حكمه يحذر فيه النوبيين من العبور بإتجاه الشمال سواء بواسطة القوارب أو الطرق ويستثنى من ذلك السفراء والرسل والتجار، ويعد هذا النص هو الأول فى الحضارة الإنسانية والذى يعين الحدود الجغرافية.

وقد ظل صدى أسم سنوسرت الثالث فى النوبة بعد إنقضاء عهده بقرون طويلة حيث ظلت الحصون التى شيدها فى النوبة تحمل اسمه كما ذكره الملك "تحتمس الثالث" أعظم

الفراعنة المحاربين بعد إنقضاء حوالى أربعة قرون على وفاته وأقام له نصباً لتخليد ذكراه كما أشاد به أيضا بعض المؤرخين مثل " مانيتون" و "ديودور الصقلى".

حدود مصر الجنوبية فى عصر الإنتقال الثانى:

احتفظت لنا بعض القلاع المصرية فى النوبة التى أقامها ملوك الأسرة الثانية عشر بأسماء أوائل ملوك الأسرة الثالثة عشر وذلك على عدد من الجعارين والتماثيل الصغيرة والفخار.

ولم تدم سيطرة ملوك هذه الأسرة طويلا على الأمور فى النوبة وسرعان ما تفتت ووهنت الذراع المصرية فى الوقت الذى كانت قوة كوش قد ساعدتها على السيطرة على أجزاء كبيرة من النوبة السفلى، وقد أدى ضعف مصر وتفتت وحدتها ومركزيتها إلى وقوعها فريسة سهلة فى يد الهكسوس.

وإمتدت سيطرة الهكسوس إلى مصر الوسطى بالإضافة إلى الدلتا ولكنها لم تستطيع أن تمتد أكثر من ذلك ففى طيبه ظهرت أسرة قوية سيطرت على أجزاء كبيرة من مصر العليا وكونت أسرة حاكمه، وهى الأسرة السابعة عشر، وقد عثر على لوح من الجرانيت فى الكرنك سجل عليه " كامس" محاورته مع رجال بلاطه ويشير فيها إلى أنه أصبح محاصراً بين ملك هكسوسى فى الشمال وآخر كوشى فى الجنوب " أسيوى فى الشمال ونوبى فى الجنوب" وبأن كل منهما يطمع فى السيطرة على بلاده ويدعوهم فيها للحرب.

ويبدو بالفعل أن العلاقة بين الهكسوس وملوك كوش كانت قائمة حيث كانت بينهما مراسلات دائمة وإستطاع جند كامس القبض على رسل ملك الهكسوس وهم يحملون رسالة منه موجهة إلى ملك كوش يهنئه فيها بولاية العرش ويدعوه للتعاون معه ومهاجمة مصر " الصعيد" من الجنوب، بينما يهاجمها هو من الشمال وبالتالى يكون النصر حليفهما ويقتسمان معا البلاد. ولذلك كان لابد لكامس من إجراءات وقائية يضمن بها قطع الطريق على الحليفين والاحاطة دون تجمعهما ضده ولذلك وضع بعض السرايا من الجند فى مصر الوسطى وفى طريق الواحات لقطع الصلات بين الحليفين.

وبالقضاء على الهكسوس تدخل مصرعصراً جديداً وهو عصر الدولة الحديثة، عصر الامبراطورية، وفيه تغيرت سياسات مصر الخارجية تجاه جيرانها وكان للنوبة فيها وضع خاص (١٦).

خاتمة

لم تحظ النوبة حتى الآن بدراسات أثرية متكاملة فما يزال الكثير من حضارتها مجهولاً خاصة فى عصورها القديمة. وأثبتت الدراسات الأثرية الحديثة أن المجتمع النوبى ليس هو ذلك المجتمع الرعوى المتخلف كما كان ينظر إليه قديماً، بل إن النوبة فى عصورها القديمة من ٣٥٠٠ - ٢٩٠٠ ق.م كانت لها كيانات اجتماعية سياسية مترابطة.

ولقد ظلت الحدود الجنوبية لمصر من الأهمية بحيث إتجه ملوك مصر الأوائل إلى تأمينها وذلك لتحقيق هدفين أولهما :درأ خطر القبائل التى إعتادت مهاجمة هذه الحدود وثانيها :تأمين طرق التجارة مع المناطق الجنوبية.

وقد ظلت النوبة السفلى دائما المعبر لقوافل التجارة القادمة من قلب أفريقيا إلى مصر وازدادت أهمية النوبة لمصر فى الدولة القديمة (٢٥٧٠ - ٧٨٥ ق.م) نتيجة لإستغلال محاجر الديوريت بها كذلك كانت مناجم الذهب بالنوبة هى أهم مناجم استخراج هذا المعدن خلال الدولة الوسطى. ومنذ عصر الإنتقال الثاني ظهر بعد آخر لضرورة الهيمنة على النوبة وهو تأمين هذا الجانب المهم قبل الخروج فى حملات نحو الشمال خاصة بعد ظهور قوة كوش فى النوبة العليا ككيان سياسى يحاول التوسع شمالا مهددا النفوذ المصرى بالنوبة السفلى، ولهذا رأينا كيف بذل ملوك الدولة الوسطى الكثير من الجهد لدرأ هذا الخطر القادم وبسطوا نفوذهم حتى الجندل الرابع .

هوامش البحث :

1 - W.Y.Adams. "Geography and Population of the Nile Val- Adams ley" in **AFRICA in Antiquity : The Arts of Ancient Nubia and Sudan**"part 1, The Brooklyn Museum 1978,p.16.

٢ - شيخ أنتا ديوب :الأصول الزنجية للحضارة المصرية، ترجمة حليم طوسون، القاهرة ١٩٩٥ - ص ١٧ وما بعدها .

,B.G.Trigger, "Nubia, Negro,Black,Nilotic? "**AFRICA in Antiquity : The Arts of Ancient Nubia andSudan**", part 1, The Brooklyn Museum 1978,p.27.

3 - D.O'Connor, **Ancient Nubia: Egypt's Rival in Africa,.** The University Museum of Archaeology and Anthropology,University of Pennsylva 1993, P.1-8.

4 - B.G.Trigger,B.J.Kemp.D.O'Connor and A.B.Lloyd,**Ancient Egypt : A Social History**. Cambridge University Press 1994.p. 51 - 63.

5 - D.O'Connor,**Ancient Nubia**,p.XII .

6 - S.Wenig, "Nubia, "In W.Helck andW.Weterndorf (eds), **Lexikon der Agyptologie**, Band 4, Otto Harrassowitz Wiesbaden, 1980, p.527 .

7-K.Sadr,**The Development of Nomsdismin Ancient Northeast Africa**, Philadelphia. 1991,p.83; D.O'Connor, Ancient Nubia,P.XI .

8- M.Bernal,Black Athena:**The Afrocentric Roots of Classical Civilization,The Fabrication of Ancient Greece**, New .Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1987.

9 - B.Williams, The University of Chicago Oriental Institute Nubian Expedition Vol, III, Part 1: **The A-Group Royal Cemetery at Qustul: Cemetery L**, Chicago: Univesity of Chicago Press, 1986,PP.14 - 18;

W.Adams, **Nubia Corridor to Africa**, London, 1977, P 130, D.O'Connor, Ancient Nubia , PP 15-23

10 - J Leclant," Egypt in Nibia during the old,Middle,and New Kingdom" in **Africa in Antiquity The Arts of Ancient Nubia and the Sudan**, Part 1 The Brooklyn Museum1978,PP.26-63.

D O'Connor, **Ancient Nubia**, P. 23.

١١ ـ وولتر أمري :مصر وبلاد النوبة، ترجمة تحفه حندوسة، القاهرة ١٩٧٠ .

١٢ - عبدالعزيز صالح : حضارة مصر القديمة وآثارها ، جـ١ ، القاهرة ١٩٩٠، ص- ٣٢٦ وما بعدها .

13 - G.Reisner, **The Archaeological Survey of Nubia,** Repor for1907 -1908,Vol . 1. Cairo, 1910, PP. 50 -51.

14 - M. Lichtheim, **Ancient Egyptian Literature,** Vol 1: the Old and Middle Kingdoms.University of California, Los Angeles 1973 .

J.Leclant, **Egypt in Nibia during the Old Middle and New Kindom**.pp.62 - 63 .

١٥ ـ عبدالعزيز صالح :حضارة مصر القديمة وآثارها ، جـ١ ، القاهرة ١٩٩٠ ، ص ٣٨٨ ـ ٣٩١ .

Trigger, B., **Nubia Under the pharaohs**, London: Thames and Hudson, 1976, p. 95 - 662.

16 - Leclant, **Egypt in Nibia during the old, Middle, and New Kindom**, PP. 62-69.

المراجع الأجنبية :

1 - Adams, W Nubia Corridor to Africa London, 1977

2 - Bernal, M. Black Athena: **The Afrocentric Roots of Classical Civilization, The Fabrication of Ancient Greee**, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1987

3 - Kemp, B., **Ancient Egypt, Anatomy of a Civilization**, London 1989.

4 - Lichtheim, M, **Ancient Egyptain Literature** Vol 1: The Old and Middle Kindoms University of California, Los Angeles 1973.

5 - O'Connor D., **Ancient Nubia, Egypt's Rival in Africa**, The University Museum of Archaeology and Anthropology, University of Pennsylvania, 1993.

6 - Trigger, B., **Nubia Under the Pharaohs**. London: Thames and Hudson, 1976.

7 - Trigger, B.G. Kemp, B.J. O'Connor .D. and Lloyd, A.B, **Ancient Egypt: A Social History** Cambridge. 1994.

8 - Wenig, S., " Nubien", In W. Helck and W. Weterndorf (eds), **Lexikon der Agyptologie**, Band 4, Otto Harrassowitz. Wiesbaden, 1982.

9 - Williams, B., The University of Chicago Oriental Institute Nubian Expedition Vol, III, Part 1: **The A-Group Royal Cemetery at Qustul: Cemetery L**, Chicago: University of Chicago Press, 1986.

المراجع العربية والمعربة :

١ ـ شيخ أنتاديوب : الأصول الزنجية للحضارة المصرية، ترجمة حليم طوسون، القاهرة ١٩٩٥.

٢ - عبد العزيز صالح :حضارة مصر القديمة وآثارها، جـ١، القاهرة ١٩٩٠.

٣ - محمد بكر : تاريخ السودان القديم، القاهرة ١٩٧١.

٤ - وولتر أمرى:مصر وبلاد النوبة، ترجمة تحفه حندوسة، القاهرة ١٩٧٠.

بطاقات الدعوة فى مصر
فى العصر الرومانى

سهير زكى بسيونى *

بطاقة الدعوة هى قطعة من ورق البردى يبلغ طولها ما بين ٢,٦ إلى ٩,٥سم، ويبلغ عرضها من ٢,٧ إلى ١٢سم وهى وثيقة من الوثائق البردية .والوثائق البردية هى أساس منهج البحث الذى أعتمد عليه فى دراساتى، بالإضافة إلى المصادر الأخرى، مثل كتابات المؤرخين .ولكن يعيب كتابات المؤرخ أنه مثل كل البشر، من الممكن أن يتأثر بأحاسيسه واتجاهاته الشخصية فيظهر هذه التأثيرات على ما يكتبه، أما الوثائق فهى تعطينى المادة الخام التى أستقي منها المعلومة الحقيقية المجردة، بدون رتوش وبدون أية تأثيرات خارجية.

فمن خلال الوثائق البردية، نلتقى بأشخاص عاديين من جميع الطبقات، بدءاً من أثرياء المواطنين إلى الفلاحين المغمورين .كذلك فالوثيقة تصلنا بدوائر لا تظهر على الإطلاق فى كتابات المؤرخين، ولا فى أى مصادر أخرى ,وتعطينا كما كبيرا من المعلومات عن الحياة اليومية للناس .فهى تساعدنا على معرفة كل ما يتصل بأحوال مصر، والتعرف على أوضاع سكانها ولغاتهم والأعباء التى كانوا يتحملونها ووسائل الترفيه والتسلية التى كانوا يسرون بها عن أنفسهم، ثم دياناتهم وعاداتهم والنظم القانونية ووسائل التقاضى عندهم .ولم يحدث إطلاقا أن كان بين أيدى المؤرخين مادة غنية وذات أساليب متنوعة للغاية مثلما هو الحال بالنسبة للوثائق البردية.

فليس هناك دولة من دول العالم القديم نعرف عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية والادارية فيها مثلما نعرف عن مصر .والفضل فيما وصلنا إليه من معرفة إنما يرجع إلى علم البردى .وعلى الرغم من أن كل دول العالم القديم وخاصة الواقعة حول حوض البحر المتوسط كان تستورد الأوراق البردية من مصر لتستخدمها فى الكتابة وخاصة فى العصرين البطلمى والرومانى، إلا أن مصر كان الدولة الوحيدة التى تم العثور فيها على هذا الكم الهائل من الوثائق البردية، ويرجع السبب فى ذلك إلى جفاف تربتها التى تساعد

---

* أستاذ التاريخ اليونانى والرومانى المساعد ـ كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية .

على حفظ هذه الأوراق .أما باقى مناطق حوض البحر المتوسط فرطوبة التربة لم تساعد على حفظ أية أوراق دفنت فيها، فيما عدا استثناءات قليلة .فقد تآكلت هذه الأوراق وتلف نتيجة للرطوبة .وينطبق ذلك أيضا على مدينة الإسكندرية، فلرطوبة أرضها فقدنا كما هائلا من الوثائق البردية الخاصة بالجهاز الحكومى الذى كان مقره الإسكندرية، كما فقدنا ايضا أعدادا لا حصر لها من الكتب المختلفة التى كانت فى مكتبات الإسكندرية القديمة .أما كل الوثائق التى عثرنا عليها فى مصر فجاء نا من خلال الحفائر فى مصر الوسطى والعليا، حيث التربة الجافة التى ساعدت على حفظ الكثير من هذه الوثائق بشكل جيد يمكن قراء ه.

وتشتمل الوثائق البردية على الجوانب المختلفة للتاريخ، فمن أمثلة الوثائق الخاصة بالجانب السياسى لدينا مراسيم الأباطرة، قرارات الولاة، وثائق أدب السكندريين، أما الجانب الإدارى فيتضمن المراسلات الإدارية، الشكاوى ضد الموظفين، وثائق خاصة بتولى الوظائف المدنية، وفى الجانب الدينى لدينا العديد من الوثائق التى تتناول الحياة الدينية، أعياد الآلهة، الطقوس والأضحيات، ويتضمن الجانب الثقافى العديد من كتابات التلاميذ وتدريباتهم، وبعض الخطابات عن ذهاب أبناء الأقاليم إلى جامعة الإسكندرية، وما أكثر ما وجدنا من وثائق خاصة بالجانب الاقتصادى، من قوائم إحصاء وعقود ايجارات، وقروض، وايصالات، أما الجانب الاج ماعى فهو يم لىء بالوثائق المختلفة التوعية مثل عقود الزواج، عقود الطلاق، الوصايا، شهادات الميلاد.

ومـن بين هـذه المجموعات من الوثائق الخاصة بالحياة الاجتماعية عرفنا أن مصر كانت تحتفل بالكثير من الأعياد العامة والخاصة .وقد كان القاسم الأكبر من الاحتفالات العامة فى العصر الرومانى خاصا بالأباطرة .فعند تنصيب امبراطور جديد كان السكان يخرجون فى احتفالات ومهرجانات فى الطرق يقسمون فيها بالولاء للامبراطور الجديد، ويصبح يوم تعيين الامبراطور يوما يحتفى به فى كل عام حيث يمنح العمال اجازة فى هذا اليوم.

ومن خلال الاعلان التالى، يمكن تكوين فكرة عن الاحتفالات عند تعيين امبراطور جديد، فقد أصدر الوالى فى مصر قرارا، بمناسبة تعيين الامبراطور برتيناكس، خاطب فيه

السكندريين وكل السكان ليقيموا الاحتفالات ويقدموا الأضحيات والصلوات من أجل دوام امبراطورية برتيناكس ومن أجل بقاء أسرته، كما طلب منهم أن ي زينوا بأكاليل الزهور لمدة خمسة عشر يوما بدأ من هذا الاعلان (١) .

هناك أيضا احتفالات أخرى تقام عند الاحتفال بعيد ميلاد الامبراطور وأعياد ميلاد أفراد أسرته، وكانت تصنع للامبراطور التماثيل وتوضع فى أنحاء مصر، ويتضح ذلك من خلال خطاب الامبراطور كلوديوس للسكندريين، حيث يوافق على عرضهم بإقامة تماثيل له ولأفراد أسرته بمناسبة الاحتفال بعيد ميلاده كما يوافق على وضعها فى أنحاء متفرقة من البلاد.

وكانت هناك احتفالات أخرى فى مناسبات مختلفة مثل الانتصارات العسكرية للجيش الرومانى أو زيارة مسئول رومانى كبير لمصر .فى هذه المناسبات وغيرها كان العمال يحصلون على اجازات تتراوح ما بين ثمانية عشر وعشرين يوما .ويظهر ذلك أيضا من خلال الوثائق البردية، ففى عقد من عقود التدريب على النسج كان من حق الصبى الحصول على عشرين يوما اجازة فى العام بخصوص الاحتفالات دون أى اقتطاع من أجره (٢) . وفى وثيقة أخرى تركت سيدة جاريتها لتتدرب على أعمال النسج أيضا، وجاء فى العقد أن الفتاة ستحصل على ثمانية عشر يوما إجازة فى العام من أجل الاحتفالات (٣) .

بعض هذه الإجازات كانت تخص أيضا الأعياد الدينية، وقد عرفت مصر العديد من الآلهة المصرية واليونانية والرومانية أيضا (٤) . وكان هذه الاحتفالات تستمر لعدة أيام، (٥) ولعلها تشبه احتفالاتنا فى الموالد حاليا.

إلى جانب الاحتفالات الدينية كانت هناك أيضا الاحتفالات والمهرجانات الرياضية، وكانت تقام دائما فى المدن الكبيرة من عواصم الأقاليم (٦) إلى جانب الإسكندرية .فنعرف أن مدينة أكسيرنخوس ومدينة ان ينوبوليس كانتا من المدن المشهورة بعروضها الرياضية (٧) . ووجدنا بقايا أثرية تدل على وجود مسرح أيضا بكل من هاتين المدينتين (٨) . أى أن وسائل الترفيه لم تكن قاصرة على عاصمة مصر الإسكندرية .كذلك لم تكن الاحتفالات قاصرة على المدن، فمن خلال الوثائق البردية أيضا نعرف أن رؤساء إحدى القرى استأجروا جماعة من الموسيقيين ليعزفوا لسكان القرية لمدة خمسة أيام خلال الاحتفالات بالعيد (٩) .

سكان القرية أنفسهم، كانوا أيضا يستأجرون عازفين و راقصات من أجل احتفالاتهم الخاصة، ويظهر ذلك أيضا من خلال الوثائق البردية، ففى إحداهما تكتب سيدة تدعى أر تمسيا تقيم بإحدى القرى إلى ايزيدورا الراقصة بالصاجات طلب منها أن تحضر إليها فى القرية ومعها راقصتان للرقص فى منزلها لمدة ستة أيام (١٠) .

المناسبات المختلفة الخاصة كانت أيضا يتم الاحتفال بها مثل أعياد الميلاد، الزفاف، الوصول إلى سن البلوغ، التنصيب فى وظيفة وغيرها من المناسبات .ولدينا العديد من بطاقا الدعوة التى ترجع إلى العصر الرومانى، أما العصر البطلمى فلم يظهر فيه هذا النوع من الوثائق، وكانت الدعوة تتم من خلال الخطابات العادية (١١) .

وتيضمن البحث دراسة لاثنتين وعشرين بطاقة من مجموعات مختلفة من مجلدات البردى تم قسيمها إلى أقسام سبع حسب المناسبات التى تتناولها الدعوة.

القسم الأول ويختص بالدعوة لمأدبة غذاء، ويضم أربع بطاقات سنتناولها بالو صف جاء فى البطاقة الأولى P.Oxy. 110 (2 nd cent. A.D.) **ما يلى:**

"يطلب خايريمون مشاركتكم فى مأدبة الغذاء على شرف الإله سرابيس فى السرابيوم غدا، الخامس عشر، فى الساعة التاسعة ."

هذه دعوة من شخص يونانى يدعى خايريمون، يدعو شخصا آخر لمأدبة غذاء، وهو يدعوه بضمير المخاطب (أدعوك) لذلك لا نعرف من هو الشخص المدعو وما اسمه.

موعد الاحتفال فى الساعة التاسعة وهى توافق الساعة الثالثة من بعد الظهر، (١٢) واليوم هو اليوم التالى .أما مأدبة الغذاء فكانت على مائدة سرابيس فى السرابيوم .لقد كان السرابيوم أو معبد سرابيس، الإله الهلنستى المشهور، مكانا مفضلا للاحتفالات، والدعوة على مائدة سرابيس انما يعنى بها المضيف أن روح الإله سرابيس ستظلل الاحتفال (١٣) وأن أ باعه سيشعرون بوجوده أثناء احتفالهم (١٤) .

أما البطاقة الثانية P.Oxy 523 (2nd cent. A.D.) **فجاء فيها ما يلى :**
"يدعوك أنطونيوس بطلميوس لمأدبة غذاء لتناول الغذاء على مائدة الإله سرابيس فى منزل كلوديوس سرابيون، فى اليوم السادس عشر، فى الساعة التاسعة."

المضيف فى هذه المرة يونانى كان يدعى بطلميوس ثم حصل على المواطنة الرومانية ولذلك حمل اسما رومانيا هو أنطونيوس إلى جانب اسمه الأصلى .وهو هنا يدعو أحد الأشخاص لمأدبة غذاء أيضا على شرف الإله سرابيس ومن الطريف أن المضيف رغم حصوله على المواطنة الرومانية إلا أنه مازال يؤمن بالآلهه التى اعتاد عبادتها ويقيم الاحتفالات على شرفها .والاحتفال هنا فى منزل كلوديوس سرابيون ولعل هذا المنزل هو قاعة للاحتفالات مثل قاعات الاحتفالات التى نعرفها حاليا، وكان يطلق عليه اسم صاحبه .أو لعله المنزل الذى يقيم فيه المضيف "انطونيوس بطلميوس"، وكانت المنازل عرف بأسماء ملاكها.

فى البطاقة الثالثة (P.Oxy.1755 (2ndor early 3rd cent. A.D. كتب المضيف التالى:

"يدعوك أبيون للغذاء فى منزل سرابيون (١٥) على شرف الإله سرابيس فى اليوم الثالث عشر فى الساعة التاسعة."

المضيف هنا هو أبيون، أحد سكان العاصمة أكسيرنخوس، ولا يتضح من النص ما مناسبة اقامة هذه المأدبة .موعد مأدبة الغذاء كان فى الساعة التاسعة، الساعة المعتادة، أما اليوم فهو الثالث عشر .والشهر فى العادة لا يذكر فى البطاقات إلا قليلا لأن الدعوة كانت دائما لنفس اليوم أو اليوم التالى.

ويتضح من تكرار الدعوة على الغذاء على شرف الإله سرابيس مكانة هذا الإله الكبيرة بين اللهة فى العصر الرومانى وخاصة لدى اليونانيين من السكان، ولذلك حرصوا على جعل هذا الإله شريكا لهم فى احتفالاتهم لعله يضفى مزيدا من البركة على هذه الاحتفالات (١٦) .

نقرأ فى البطاقة الرابعة (P.Oxy. 1489 (2nd or early 3rd cent.A.D. مايلى:

"يدعوك الاكسجيتيس لمأدبة غذاء فى معبد ديميتر اليوم، التاسع، فى الساعة السابعة."

فى هــذه البطاقـة يدعو الأكسـجيتيس أحد الأفراد لمأدبة غـذاء فى نفس اليـوم، لم يذكر المضيف المناسبة التى من أجلها أقام هذه المأدبة، ولكن لعله كان احتفالا بتويجه لأداء منصب محلى هو منصب الأكسـجيتيس .وهو رئيس مجموعة الموظفين المحليين بعواصم الأقاليم.

اللقاء هنا كان فى معبد الإلهة ديميتر، وذلك يبين استخدام المعابد فى الاحتفالات مثلما يحدث الآن فى أماكن العبادة مثل الكنائس والمساجد .الدعوة فى اليوم التاسع، والشهر غير محدد كالعادة، أما الساعة فهى السابعة وهى ساعة مبكرة على غير العادة التى كانت فى البطاقات إما التاسعة أو الثامنة.

ننتقل الان إلى القسم الثانى والخاص بالتتويج، ولدى بطاقتان من هذا النوع :

جاء فى البطاقة الأولى P.Oxy. 2147 (early 3rd cent.A.D.) **التلى:**

"يدعوك بودايمون لمأدبة غذاء فى الجمنا زيوم بمناسبة تتويج ابنه نيلوس فى اليوم الأول فى الساعة الثامنة."

فى هذه البطاقة يتولى والد الشخص المحتفى به الدعوة لحضور الاحتفال لمناسبة تتويج ابنه لتوليه منصب مدنى .ولعل هذا المنصب هو منصب الجمنازيارخوس (أى رئيس الجمنازيوم) لأن الحفل كان مقررا إقامته فى الجمنازيوم .الشخص الذى يقع عليه الأختيار لأداء هذه الوظيفة كان عليه أن يدفع نفقات المنصب جزئيا أو كليا من ماله الخاص .لذلك كان يقام له احتفال، حيث يكلل بإكليل من الزهور يوضع حول رأسه، ولذلك يطلق على الاحتفال، حفل تتويج .وبعد أن يتولى الشخص أحد هذه المناصب كان يكرم بحمل لقب المنصب الذى أداه طوال حياته مقابل الخدمات التى أداها .وكثيرا ما ظهر فى الوثائق البردية أشخاص يحمل الواحد منهم عددا من ألقاب المناصب التى تولاها، مثل جمنازيارخوس أو كوزمتيس أو بوثنيارخوس أو غيرها من المناصب، (١٧) ويظل يتشرف بحمل هذه الألقاب وذكرها إلى جانب إسمه فى كل ما يكتب من وثائق.

البطاقة الثانية P.Oxy. 3202 (Late 3 - early 4 th cent.A.D.) جاء **فيها مايلى:**

"يدعوك البروتانيس لحفل تتويجه غدا التاسع من طوبة من الساعة الثامنة."

هذه دعوة من البروتانيس [١٨] بمناسبة تتويجه فى اليوم التالى .والبروتانيس هو رئيس المجلس التشريعى (أى مجلس البولى) والذى أدخله الامبراطور سبتميوس سفيروس إلى الإسكندرية وعواصم الأقاليم فى حوالى ٢٠٠م، وحاول من خلاله علاج مشكلة تهرب سكان العواصم من العمل فى الوظائف الإلزامية .وأصبح البروتانيس رئيس المجلس مسئولا عن اختيار الموظفين لأداء هذه الوظائف المدنية، وفى حالة عدم وجود موظف قادر على أداء الوظيفة كان عليه أن يكلف أحد أعضاء المجلس لأداء المنصب .لم يذكر البروتانيس مكان الاحتفال، ولكن لعله كان سيعقد فى احدى قاعات مجلس البولى [١٩] .

فى البرديتين السابقتين، وجدنا الدعوة فى البطاقة الأولى [٢٠] مقدمة من الوالد احفالا بتتويج ابنه .أما فى الثانية فإن البروتانيس قدم الدعوة بنفسه احتفالا بتتويجه .من الملاحظ أن مأدبة الغذاء غير مذكورة فى البردية الثانية، ولكن نتوقع أن تكون ضمن برنامج الحفل فقد كانت مذكورة فى الدعوة الأولى.

فى القسم الثالث من هذه البطاقات لدينا مثال واحد .P.Oxy 2791 (2 nd cent.) جاء فيه ما يلى:

"يدعوك ديوجنيس لمأدبة غذاء فى الاحتفال الأول بعيد ميلاد ابنته فى السرابيوم غدا ١٦ [٢١] باخون من الساعة الثامنة."

من الطريف أن الوالد ديوجينيس، سعيد لأن لديه مولودة أنثى، ويرغب فى الاحتفال بعيد ميلادها .رغم أننا نعلم أنه فى العصر البطلمى والرومانى كان الرجال يفضلون المواليد من الذكور عن الإناث .ولدينا بعض الوثائق التى تتحدث عن تخلص الآباء من المواليد الإناث [٢٢] .

الاحتفال بعيد الميلاد سيكون فى معبد سرابيس وهذا يبين أن عبادة هذا الإله لم تنتشر فقط فى الإسكندرية حيث بدأت، ولكنها انتشرت أيضا بصورة كبيرة فى الأقاليم.

القسم الرابع من بطاقات الدعوة يتضمن مناسبة غير معروفة ولدينا بطاقة واحدة

P.Oxy. 747 (L:ate 2 nd or 3 rd cent.A.D.)

"يدعوك الديكادارخوس لحفلة فى اليوم السادس فى الساعة الثامنة."

بطاقـة الدعـوة هـذه مقدمة مـن الديـكادارخـوس، ولا نعـرف المناسبة التى أقام من أجلها هذا الحفل .وواضح انه ليس حفل تتويج، فالمضيف لا يحمل لقب وظيفة مدنية فهو ضابط من الفرسان، والحفل أيضا ليس حفلا لمأدبة غذاء، فالغذاء لم يذكر أصلا فى الدعوة.

القسم الخامس خاص ببطاقات الدعوة للاحتفال بمناسبة الفحص.

ولدينا أمثلة ثلاثة جاء فى أولها (P.Oxy. 926 (3 rd cent . A.D. ما يلى:

"يدعوك هيراتيون لمأدبة غذاء بمناسبة فحصه فى منزله، غدا الخامس، فى الساعة التاسعة."

ونقرأ على ظهر البردية نفسها :إلى خايريمون بن هيلاسيوس.

فى العادة عندما يبلغ صبى فى عاصمة الإقليم ١٤ سنة يتقدم والده بطلب رسمى لفحصه ليتم تسجيله فى نفس الفئة (الطبقة) التى يشغلها والده (٢٣) . فإذا كان على سبيل المثال من فئة الجمنازيوم كان من المعتاد إثبات ذلك من خلال تقديم وثائق تثبت عضوية أسلافه من ناحية الأب والأم، حتى يتم التحقق من أنه من هذه الفئة (٢٤) . ويفيد هذا ال حديد فى وضعه بالنسبة لضريبة الرأس (٢٥) . فقد فرض أغسطس كما هو معروف منذ فتحه لمصر ضريبتين إحداهما مالية والأخرى نوعية بالقمح .وتخصنا هنا الضريبة المالية وهى ضريبة الرأس، فقد تحددت وفقا للفئات التى انقسم إليها المجتمع فى مصر فى العصر الرومانى، فأعفيت منها الطبقات المتميزة مثل طبقة الرومان وطبقة السكندريين وخضع لها باقى السكان، ولكن بدرجات غير متساوية .فالفئة الأكثر تميزا تدفع ضريبة أقل، والفئة الأكثر فقرا تدفع ضريبة أكبر، ولذلك كان لابد من تحديد هوية كل شخص حتى يتم تحديد قيمة الضريبة الواجب عليه سدادها.

من الطريف فى هذه الدعوة أن المضيف هو نفسه الصبى الذى على وشك إجراء الفحص، (٢٦) مع أنه فى باقى البطاقات الخاصة بالفحص كان الأب يقدم الدعوة للاحتفال بفحص ابنه .بخصوص مكان الاحتفال فهو منزل الصبى.

كانت بطاقات الدعوة تسلم باليد ولا تحمل اسماء المدعوين، [٢٧] الموجهة إليهم، ولكن هذه الدعوة هي نموذج خاص إذ وجدناها تحمل على ظهرها اسم الشخص المرسلة إليه .على أى حال فالجملة المكتوبة على ظهر البطاقة :إلى خايريمون بن هيلاسيوس، كتب بخط يختلف عن خط كاتب البطاقة، ولعل هذه الجملة ليس لها أية علاقة بالدعوة المكتوبة على وجه الورقة [٢٨] .

البطاقة الثانية (P.Oxy. 2792 (3rd cent. جاء فيها ما يلى:

"يدعوك هوريون لحضور الاحتفال لفحص ابنه فى اليوم الخامس عشر فى منزله من الساعة الثامنة ومايليها."

هذه الدعوة يتقدم بها هوريون والد الصبى المحتفى به، والاحتفال فى منزله الخاص كالاحتفال السابق وموعده والخامس عشر فى الساعة الثامنة.

البطاقة الثالثة (P.Oxy. 3501 (3rd cent. A.D. كتب ت كالآتي :

"يدعوك سيروس لحضور الاحتفال بفحص ابنه، انت وزوجتك من الساعة التاسعة، يوم ١٥ ميسورى."

هذه البطاقة هى البطاقة الوحيدة التى تضمنت دعوة زوجة مع زوجها .ففى كل البطاقات تكانت الدعوة موجهة إلى شخص واحد هو ضمير المخاطب "أنت ." لم يحدد فى هذه الدعوة مكان الاحتفال، كما لم تذكر مأدبة الغذاء.

القسم السادس يختص بالاحتفال ببلوغ سن الشباب ولدينا فقط مثال واحد

. (P.Oxy1484 (2nd or early 3rd جاء فيه ما يلى:

"يدعوك أبوللونيوس لمأدبة غذاء على مائدة الإله سرابيس بمناسبة بلوغ اخو ه السن، فى معبد ثويريس."

بدأت البطاقة باسم المضيف كالعادة، وهو يدعو شخصا غير مذكور اسمه لمأدبة غذاء بمناسبة بلوغ اخوته السن، ولعله يقصد سن الرشد أو سن الفحص [٢٩] . والحفل سيكون على شرف الإله سرابيس، رغم أنه سيقام بداخل معبد خر وليس فى السرابيوم.

كل البطاقات السابقة تمت كتابتها بواسطة رجال، أب، أخ، موظف، ضابط من الفرسان .في القسم التالى السابع، نلتقى ببطاقات كتبها رجال وأخرى كتبتها نساء .هذا القسم يختص بحفلات الزفاف، ولدينا أمثلة كثيرة من هذه البطاقات .

البطاقة الأولى P. Fuad 7 (2nd cent. A.D.) كتبت كما يلى :

"يدعوك أجاثوس لمأدبة غذاء بمناسبة زفاف ابنته، غدا ، السادس عشر، فى الساعة الثامنة فى منزل كسيس ارخوس حيث يقيم " ...

فى هذه البطاقة نجد العناصر الأساسية لبطاقة الدعوة فهى تتضمن اسم المضيف أجاثوس، والمدعو وهو ضمير المخاطب، ومأدبة الغذاء، واليوم والساعة وأيضا المكان الذى سيقام فيه الاحتفال، وهو منزل كسيس ارخوس، ويبدو أنه المنزل الذى يقيم فيه زوج ابنه، ولعل المنازل كان يطلق عليها اسماء أصحابها.

البطاقة الثانية P.Oxy. 524 (2nd cent. A.D.) جاء فيها ما يلى:

"يدعوك ديونسيوس لمأدبة غذاء بمناسبة زفاف أبنائه فى منزل ايسخوريون، غدا، الموافق ٣٠، فى الساعة ال اسعة."

فى هذه البطاقة يدعو ديونسيوس أحد الأشخاص لحضور حفل زفاف أبنائه .وربما يعنى ذلك زواج الأخ بالأخ .وزواج الأخ والأخت معروف فى مصر من الأسرة الحادية عشر فى مصر القديمة، حوالى سنة ٢٠٠٠ ق.م (٣٠) . ولكنه لم يكن منتشرا خارجها .ومنذ ذلك الوق أصبح مألوفا للعامة أن يطلقوا على زوجاتهم كلمة أخ (٣١) . فى ٢٧٨ ق.م .زوج بطلميوس II ملك مصر بأخته الشقيقة أرسنوى II، التى عرفت منذ ذلك الحين باسم المحبة لأخيها (٣٢) . وقد شبه ثيوكرتيوس الشاعر السكندرى العلاقة بينهما بالعلاقة بين الإله ذيوس وأخته وزوجته الإلهة هيرا، (٣٣) . أما باوزانياس الرحالة المعروف، فقد علق فيما بعد على زواجهما فكتب : ذلك الملك بطلميوس، وقع فى حب أخته الشقيقة وتزوج بها، محطما بذلك العادات المقدونية، متبعا عادة المصريين القدماء الذين كان يحكمهم (٣٤) .

لقد اتبع الملوك البطالمة هذه العادة منذ تزوج بطلميوس الثانى بأرسنوى الثانية، وقام ٧ من الملوك البطالمة بالزواج بأخواتهم (٣٥) . ولدينا بعض الوثائق التى تتناول زواج

الأخ والأخت بين العامة فى مصر قبل العصر الرومانى وخلاله .هذا الزواج كان واضحا من خلال البرديات، (٣٦) فظهر فى بطاقات الدعوة، وفى عقود الزواج والطلاق، وفى إحصاءات السكان (٣٧) . و ذكر دراسة "أنثروبولوجية "أن زواج الأخ والأخت فى العصر الرومانى كان يمثل نسبة بلغ من ١٥-٢١٪ من كل الزيجات (٣٨) .

بالعودة إلى بطاقة الزفاف مرة أخرى نجد أن الأحتفال سيكون فى منزل إيسخوريون، ولعله قاعة للاحتفالات، أو لعله منزل صديق أو قريب لوالد العروسين، فى منزله متسع لإقامة الحفل .وسيقام الحفل فى اليوم ال الى فى الساعة التاسعة.

البطاقة الرابعة (P.Fay. 132 (3rd cent. A.D. كتب فيها:

"يدعوك إيزيدوروس لمأدبة غذاء بمناسبة زفاف ابنته فى منزل تيتوس الكنتوريون فى الساعة التاسعة".

لعل منزل تيتوس الكنتوريون هو منزل أسرة الزوج أو لعله قاعة للاحتفالات يستثمر فيها هذا الشخص أمواله كنشاط اقتصادى .أما لقب كنتوريون الذى يحمله هذا الشخص فهو قائد المائة .وقد عرف الجنود باستثمار أموالهم فى أنشطة اقتصادية مختلفة أثناء عملهم فى الخدمة العسكرية.

البردية الخامسة (P.Oxy. 111 (3rd cent. A.D.

"تدعوك هيرايس لمأدبة غذاء بمناسبة زفاف أبنائها فى منزلها، غدا الموافق الخامس، فى الساعة التاسعة."

هيرايس تدعو شخصا ما للاحتفال بزواج أبنائها، الدعوة ذكر بها مكان الاحتفال وهو منزل الأم .من الطريف أنها المرة الأولى التى نلتقى فيها بمضيفة من النساء، ولعل ذلك راجع إلى غياب الأب وعدم وجود أخ كبير.

البطاقة السادسة (P.Oxy 927 (3rd cent A.D. كتب كمايلى:

"يدعوك إيروس لحفل زفاف، غدا، التاسع والعشرين فى الساعة التاسعة."

هذه بطاقة للدعوة لحفل زفاف، يبدو أن المضيف كان على عجل فلم يخبرنا بعلاقته بالزوجين اللذين يدعو لحفلهما، كما لم يذكر أين سيكون مقر الحفل .الحفل سيكون فى اليوم التالى وفى الساعة التاسعة .

في البطاقة السابعة P.Oxy1579 (3rd cent. A.D.) نقرأ الآتي :

"تدعوك ثيرموثيون لمأدبة غذاء في حفل زفاف ابنتها في منزلها في اليوم الثامن عشر من الساعة " .

هـــذه بطاقة أخـــرى، المضيـفـة فيـهـا امـــرأة هي والـــدة العـروس وقد ذكـرت في البطاقة كل الملامح الأساسية، ولكن حدث كسر في البردية فلم نعرف الساعة التي تحدد فيها موعد الحفل.

في البردية الثامنة P.Oxy.1580 (3rd cent A.D.) جاء مايلي:

" يدعوك ثيون لحفل زفاف أخيه غدا من الساعة الثامنة."

إنها المـــرة الأولى ال ى نقابل فيـهـا شخصا يدعـو لحفل زفـاف أخيه ولكنه لم يذكر مكان الاحـتـفـال أو مـأدبة الغذاء، على أي حـال فـإن الزفـاف سيـتـم في اليـوم التـالي في الساعة الثامنة.

البطاقة التاسعة P.Oxy. 2678 (3rd cent. A.D.) نقرأ فيها الآتي :

" تدعوك ديوسكوروس للغذاء معـهـا في حفل زفـاف ابنهـا، الموافق ١٤ ميسوري في معبد سبازيوس (٣٩) في الساعة التاسعة .والسلام."

هـذه الدعـــوة كتبتـــهـا ديوســـكوروس، ولعلهـــا لـــم تكتبهـــا بنفســـهـا فـمـــن خـــلال الوثائق البرديـــة نعرف أن كـثيرا من النسـاء لم يكن يعرفن الكتـابة وكـان يكتب بدلا منهن أشخاصاً خرون (٤٠) .

سيقام الحفل في معبد سبازيوس .حيث كانت المعابد دائما أماكن مفضلة للاحتفالات. الطريف في هذه الدعوة أنها البطاقة الوحيدة التي تضمنت كلمة تحية، السلام (وداعا).

البردية العاشرة P.Oxy. 1486(4th cent. A.D.) :

"يدعـوك كسنيكوس المشـهـور ببليـوس لحـفل زفـافـه، اليوم المـوافق ٢٢ في السـاعـة الثامنة."

في هذه البطاقة نجد المضيف هو نفسه الزوج الذي يحتفل بزفافه .الطريقة التي سجل بها الاسم جديدة، على الرغم من أنها معروفة ومتكررة في الوثائق الأخرى.

البطاقة الحادية عشر P.Oxy. 1487(4th cent. A.D.) :

"يدعوك ثيون بن هوريجنيس لزفاف أخته، غدا، ٩ طوبة فى الساعة الثامنة."

فى هذه البطاقة يدعو ثيون شخصا لزفاف أخته .سيكون الحفل فى ال اسع من طوبة، وللأسف لم يذكر لنا ثيون فى البطاقة أين سيكون مكان الاحتفال، وكذلك لم يذكر مأدبة الغذاء رغم اننا نتوقع وجودها فى الحفل.

فى البرديتين الاخيرتين نلاحظ اختلاف طريقة كتابة الاسم عما تقدم فى البطاقات السابقة .فالاسماء فى كل البطاقات كانت اسماء مفردة لأشخاص بدون ذكر تفاصيل، فيما عدا أنطونيوس بطلميوس حامل المواطنة الرومانية الذى سبق ذكره .فى هاتين البرديتين وجدنا اسم المضيف فى الأولى يحمل اسم شهرته أيضا، وفى الثانية وجدنا المضيف يذكر إلى جانب اسمه ثيون أنه ابن هوريجنيس.

إلى جانب بطاقات الدعوة السابقة والتى بلغ عددها ٢٢ بطاقة لدينا خطابان يتضمنان دعوتين لحضور حفلين.

الخطاب الأول من ديدوموس الذى يكتب إلى صديقه أبوللونيوس يطلب منه أن يصطحب حامل الخطاب ليشترى له حمام بمناسبة الاحتفال، ويدعوه للحضور والمشاركة فى احتفالهم ويشكره على ما سيقوم به كما يطلب منه ابلاغ تحياته إلى كل الأسرة (٤١) .

الخطاب الثانى كتبه بتوزيريس إلى سرنيا يطلب منها أن تأتى فى اليوم العشرين للاحتفال بميلاد الإله، ويطلب منها أن تذكر هل ستأتى عن طريق القارب أو الدواب حتى يرسل لها من ينتظرها .ثم يدعو لها بدوام الصحة (٤٢) .

هذان الخطابان لا يمثلان بطاقتى دعوة ولكن تم تقديمهما هنا لأنهما يتضمنان فكرة الدعوة من خلال سطورهما.

بعد عرض ما تقدم من بطاقات نصل إلى أن بطاقة الدعوة ضمن العناصر السبع الأساسية الآتية :

أولا : اسم المضيف

ثانيا : الضيف

ثالثا : مأدبة الغذاء

رابعا : مناسبة الاحتفال

خامسا : مكان الاحتفال

سادسا : التاريخ (اليوم)

سابعا : الساعة

نبدأ بالنقطة الأولى، حيث نجد أن كل الاسماء كانت تخص رجال باستثناء بطاقات الدعوة للاحتفال بالزفاف، حيث نجد بعض الأسماء الخاصة بالنساء مثل هيرايس وديوسكوروس.

أسماء المضيفين كانت اسماء يونانية مثل خايريمون، يودايمون بعضها ذات أصل مصرى مثل أبيون المشتق من أبيس وهوريون المشتق من حورس.

كل الأسماء كانت أسماء مفردة مثل هوريون، خايريمون فيما عدا أنطونيوس بطلميوس، كسنيكوس المشهور بيليوس، ثيون بن هوريجنيس .من الملاحظ أن اسم أوريليوس الذى حمله السكان فى القرن الثالث، بعد منحة كاراكلا للمواطنة الرومانية، لم يظهر على الإطلاق فى البطاقات رغم أن بعضها يرجع إلى القرن الثالث والرابع أيضا .ولعل ذلك راجع إلى أن كل هذه البطاقات تمثل دعوات لاحتفالات شخصية خاصة، ولذلك لم يكن من الضرورى استخدام الاسم الرسمى الرومانى إلى جانب الأسماء الأصلية مثلما كان يحدث فى الوثائق الرسمية.

النقطة الثانية وتتناول الشخص المدعو، واسمه لم يكن مذكورا، إذأن الإشارة دائما إلى الشخص المدعو بكلمة انت فيما عدا وثيقة واحدة يدعو فيها المضيف الشخص فيقول ادعوك أنت وزوجتك.

النقطة الثالثة عن مأدبة الغذاء وهى إحدى الملامح الأساسية فى معظم البطاقات، فمن خلال ٢٢ بطاقة للدعوة كان بينها ١٤ دعوة تتضمن مأدبة الغذاء، ٤ منها كانت على مائدة سرابيس.

النقطة الرابعة وتتضمن مناسبات الاحتفالات وهى هنا تنقسم إلى سبعة أقسام : الدعوات على مأدبة الغذاء، احتفالات التتويج، احتفالات الفحص، احتفالات بلوغ سن الرشد، احتفالات أعياد الميلاد، وبعض الاحتفالات الخاصة، واحتفالات الزفاف.

النقطة الخامسة تختص بمكان الاحتفال، فى ٥ مناسبات كانت الاحتفالات فى المعابد (فى السرابيوم ـ معبد ديميتر ـ معبد ثوريس ـ معبد سبازيوس) . فى احدى المناسبات كان الاحتفال فى الجمنازيوم، ٨ احتفالات كانت فى منازل خاصة (أو قاعات للاحتفالات) وفى باقى البطاقات لم يذكر مكان الاحتفال.

النقطة السادسة وتتناول تاريخ الاحتفال .لم تذكر السنة فى أى بطاقة، أما الشهر فقد سجل فى ٦ بطاقات فقط .فقد كان الشهر دائما معروفا للشخص المدعو لأن يوم الاحتفال كان غالبا هو نفس اليوم الذى أرسلت فيه الدعوة أو اليوم التالى .لذلك لم تكن هناك حاجة لكتابة الشهر.

النقطة السابعة وهى الساعة : كانت الساعة الثامنة (اى الثانية بعد الظهر) فى تسع بطاقات، والتاسعة (الثالثة بعد الظهر) فى عشر بطاقات . وكانت السابعة فى بطاقة واحدة، وسقطت فى بطاقتين .

من هذه الأمثلة يمكننا أن نكون فكرة طيبة عن الطريقة التى كانت تكتب بها بطاقات الاحتفالات .لابد أن ن وقع أن المضيفين كانوا يبدأون فى الاعداد لهذه الاحتفالات مبكرا عن موعد الاحتفال .ويمكن توضيح ذلك من خلال الأمثلة التالية والتى ظهرت فى الوثائق البردية.

كتبت أبيا لوالدتها تخبرها بأنها أرسلت إليها بعض الملابس وتخبرها أن أجاثوس سيحضر لها بعض الأشياء بخصوص الاحتفال (٤٣) .كما كتب كوربورون فى خطاب آخر إلى هراكليوس يقول : أنا مندهش انك لم تبعث إلى حتى الآن ما طلبت منك إرساله رغم حاجتى لهذه الأشياء من أجل الاحتفال (٤٤) .

وفى خطاب ثالث كتب ديدوموس إلى صديقه، ليشترى له بعض الحمام من أجل الحفل (٤٥) .كما كتب جميللوس فى خطاب رابع إلى أحد الأشخاص يطلب منه أن يشترى له أسماكا للاحتفال بعيد ميلاد ابنه (٤٦) .

وفى قائمة حسابات من أواخر القرن الثالث نقرأ مايلى :

٤٠ دراخمة إلى يومنيا مقابل ثمن المسارج لحفل زفاف أبوللونيوس (٤٧) . وذلك يعنى أنهم كانوا يستخدمون المزيد من المسارج من أجل إضاءة أفضل لمكان الاحتفال .

فى قائمة حسابات أخرى قرأنا الآتى :

٢ أوبل لأنطونيا، ٣ أوبل لتابولوس ابنه كايكليوس، ٢ أوبل من أجل اكاليل الزهور لعيد ميلاد تريفا، ٢ أوبل من أجل أكاليل الزهور لعيد ميلاد .... (٤٨) .

من المحتمل أنهم كانوا يشترون أكاليل الزهور إما لتقديمها كهدايا أو لتزيين المكان.

وبالطبع كانت الزهور تلعب دورا كبيرا لاظهار المتعة والبهجة، فقد كانت تنشر عند دخول كبار الزوار إلى إحدى المدن، وكانت كذلك تنشر عند تلقى أخبار سعيدة (٤٩) . ونعلم أيضا أن أكاليل الزهور كانت تستخدم فى تزيين تماثيل الآلهة فى الاحتفالات الدينية، (٥٠)وكان يطلب من السكان ارادا ء أكاليل الزهور احتفالا بتنصيب امبراطور جديد (٥١) . وكانت الزهور تقدم أيضا فى حفلات الزفاف .وفى خطاب رقيق ومعبر ، (٥٢) . كتب أبوللونيوس وسرابياس عن سعادتها عند سماعهما بحفل زفاف ابن ديونسيوس، وذكرا أنها لن يتمكنا من الحضور لانشغالهما ولأسباب صحية أيضا .ووصفا الاستعدادات التى يقومان بها لإمداد حفل الزفاف بالزهور.

لم تكن الهدايا تقدم فى شكل زهور فقط، ففى قائمة حسابات نقرأ ما يلى :

١٠ قطع من اللبان هدية لسرابيون (٥٣) مالك الأرض الذى تولى منصب أجونوثوتيس (٥٤) .

الهدايا كانت تقدم أيضا للموظفين فى بعض المناسبات مثل الأعياد لتظل علاقات الود قائمة مع من لديهم السلطة .وخاصة بواسطة ملاك الأرض الأثرياء (٥٥) . فقد كتب جميللوس إلى أحد الأشخاص يطلب منه أن يشترى بعض الهدايا من أجل الاحتفال بالإلهة إيزيس، للأشخاص الذين اعتاد ارسال الهدايا إليهم (٥٦) .

لقد قدمت لنا الوثائق البردية أيضا الكثير من المعلومات عن الاحتفالات نعرفنا أن الأهالى كانوا يستخدمون الموسيقيين والمطربين والراقصات لاحياء الاحتفالات الخاصة (٥٧) . ويمكن أن نتوقع وجود موسيقيين ومطربين وراقصات فى حفلات الزفاف وأعياد الميلاد، أما حفلات التتويج فنتوقع وجود عازف ناى ومنشد (هوميرى). ونتوقع أن تقدم الأضحيات وتسكب السوائل فى مثل هذه الاحتفالات .

فمن خلال إحدى البرديات نقرأ أن الاسترا بجوس قدم الأضحية وسكب السوائل فى الجنازيوم بمناسبة تتويج جمنازيارخوس [٥٨]. وفى الاحتفالات العامة تقدم أيضا الأضحيات، سكب السوائل، يطلق البخور،تؤدى الطقوس،نشر الأناشيد، يخرج الناس فى مواكب يحملون التماثيل المقدسة.وربما تقدم بعض التقدمات مثل الكعك والنبيذ[٥٩] .

ففى معبد سوكنوبايونيسوس، نعلم أن الكهنة الحضور من الأهالى كانوا يخرجون تماثيل الإله ويستعرضونها أمام الحاضرين المزدحمين فى ساحة المعبد والطرقات المؤدية للساحة [٦٠] .

ولا ننسى أحد العناصر الهامة للاحتفالات الخاصة وهى مأدبة الغذاء وكانت تتضمن فى العادة عدة خطوات، حيث نتوقع أن تبدأ بفاتح شهية (الخس ـ البيض ـ القواقع) ثم تأتى الوجبة الأساسية ويتكون الطبق الرئيسى فيها عادة من الأسماك أو اللحوم أو الطيور أو من الثلاث معا .وبعد فترة راحة يتناول المدعوون الحلو الذى يتضمن كعكا وفاكهة بنوعيها طازجة أو مجففة .ومن المتوقع أن المدعوين كانوا يتناولون مشروبا مع الغذاء أو بعده [٦١] .

لقد اعتاد الناس فى المناسبات السعيدة وفى الأعياد، ارتداء الملابس الجديدة والجميلة .ونعرف من خلال الوثائق البردية أنه فى بعض المناسبات الاجتماعية كان لابد من ارتداء الملابس الملائمة .فقد كتب أحد الآباء إلى ابنه يطلب منه أن يخبر تيموثيوس ألا يرتدى العباءة عند الذهاب إلى قاعات الدراسة وأن يرتدى الملابس الملائمة [٦٢] . من بردية أخرى نعرف أن مشاهدى المسرح فى الإسكندرية كانوا لابد أن يرتدوا ملابس بيضاء [٦٣] .

وحيث أن الأمر كذلك، وأن الناس اعتادوا فى العصر الرومانى أن يرتدوا الملابس المناسبة لكل مناسبة، لذلك نتوقع أن يرتدوا أفضل ملابسهم فى الاحتفالات والأعياد. ومن المتوقع أن النساء كن يرتدين ايضا ملابس جميلة ملونة وحلى، وكن يضعن المساحيق ويصففن شعورهن فى أشكال جميلة مختلفة .أما الأطفال فنتوقع أيضا أنهم كانوا يرتدون ملابس ذات ألوان زاهية وجميلة.

فى النهاية نستطيع أن نقول أن الاحتفالات الخاصة فى العصر الرومانى لم تختلف كثيرا عن احتفالاتنا الآن، وأن بطاقاا الدعوة تتضمن أيضا الملامح الأساسية لبطاقة الدعوة فى عصرنا الحديث.

الحواشى

1 - P. Giess. 3. 491.

2 - P. Oxy. 725.

3 - P. Oxy. 1674.

4 - N. Lewis, Life in Egypt under Roman Rule, New York, 1985, p. 87.

5 - cf. P. Oxy. 1275; 2721.

6 - Lindsay, Daily Life in Roman Egypt. London, 1963, pp. 160-161; G. Milne, A History of Egypt under Roman Rule, 3rd ed., p. 265.

7 - PS1, 199; P. Oxy. 705.

8 - Milne, op. cit., p. 264.

9 - Select Pap., 21.

10 - Select Pap., 20.

11 - cf. U.P.Z. 66(154 B.C.).

12 - P. Oxy. 524 n.1. 4.

13 - Lindsay, Leisure and Pleasure in Roman Egypt, London, 1965, p. 49.

14 - Lindsay, Daily Life. P. 149.

١٥ ـ يقترح الناشر فى ملاحظاته أن منزل سرابيون كان جزءا من معبد سرابيس، ولكنى أعتقد أنه منزل كلوديوس سرابيون المذكور فى البردية P. Oxy. 523

16 - Lindsay, Daily Life, p. 149.

.17 -N. Lewis, op. cit. P. 46

وعن الوظائف المدنية انظر:

A. Jones, The Cities of the Eastern Roman Provinces, Oxford 1937, pp. 319-37.

١٨ ـ عن البروتانيس، انظر :

A. Bowman, The Town Councils in Roman Egypt (1971), pp. 61-65.

19 - P. Oxy. 3202 introd.

20 - P. Oxy. 2147.

٢١ ـ يوجد فراغ قبل رقم ٦ ولذلك يمكن أن يكون اليوم ١٦ أو ٢٦.

20 - Select Pap. 105 (I B.C.)

23 - cf. P. Oxy. 257 introd.: P. Oxy. 1452.

24 - N. Lewis, op. cit. P. 41.

25 - P. Oxy. 926 introd.

٢٢ ـ يمكن أن نعتبر ذلك مجرد تكريم للصبي بالسماح له بكتابة الدعوة بنفسه، مثلما يحدث في أيامنا هذه في بطاقات الدعوة لأعياد الميلاد التي يكتبها الأطفال بأنفسهم.

27 - N. Lewis, op. cit. pp. 50-51.

28 - cf. P. Oxy. 926 introd.

29 - cf. P. Oxy. 1484 note l. 4.

30 - K. Hopkins, Brother-Sister Marriage in Roman Egypt. (Comparative Studies in Society and History, 22. 1980) 311.

31- J. Cerny, Consanguineous Marriages in Pharaonic Egypt (JEA. 40, 1954), pp. 23 ff.

32- OGIS. 34.

33- Idyls, 17, 128 ff.

34- Pausanias, Description of Greece. l. 17.

ولكن كورنمان يعتقد أن هذه العادة ترجع إلى أصل فارسي .انظر:

Kornemann,Die Geschwistereche in Altertum (Mitteilungen der Schleischen Gesellschaft fur Volkskunde, 24, 1923). pp. 17 ff.

35- cf. Hopkins, op. cit. p. 312.

36- N. Lewis, op. cit. p. 43.

37- cf. M. Hombert and C. PrÇaux, Recherches sur le recensemont dans l'Egypt romaine. (Papyrologica Lugdono-Batava 5, Leiden. 1952).

38- K. Hopkins, op. cit. p. 304.

٣٩ ـ ربما في أكسيرنخوس، ولكنه غير معروف من قبل .انظر:

P. Oxy. 2678 introd.
40- cf. P. Oxy. 1463.
41- B.G.U. 596 (86 A.D.).
42- P. Oxy. 112 (Late 3rd or early 4th Cent.).
43- P. Oxy. 1679.
44 - P. Oxy. 113.
45 - B.G.U. 596.
46 - P. Fay. 114.
47 - P. Oxy. 2144.
48 - P. Oxy. 736.
49 - Lindsay, Leisure and Pleasure, p. 12.
50 - B.G.U. 362.
51 - P. Oxy. 1021.
52 - P. Oxy. 3313.
53 - P. Oxy. 2144.

٥٤ ـ منصب سرابيون هنا يفيد بأنه كان مسئولا عن الألعاب.

55 - Lindsay, Leisure and Pleasure, pp. 16-17.
56 - P. Fay. 118.
57 - MSelect Pap. 21, 22.
58 - Select Pap. 242.
59 - Sel. Pap. 403.
60 - A. Bowman,Egypt after the Pharoes, London, 1986,p.183.
61 - P. Oxy. 123.
62 - P. Oxy. 471.
63 - cf. H. Grose-Hodge, Roman Panorama, Cambridge, 1944, p. 203.

الفصـــل الثـــالــث

التأثير الثقافى المصرى فى مجتمعات أفريقية

ـ الإسكندرية والكنيسة الأثيوبية

أ.د. رأفت عبد الحميد

ـ المعتقد الشعبى فى الأولياء والقديسين : مصرأفريقيا

أ.د. ثروت اسحق

ـ العلاقة المصرية الحبشية بين التاريخ والسيرة

د. كمال الدين حسين

ـ الثقافة الشنقيطية العالمة ورافد الثقافة المصرية

محمد بن المنى

الإسكندرية والكنيسة الإثيوبية في العصر البيزنطي

د. رأفت عبد الحميد *

النيل شريان الحياة لمصر، ومصدر الخير والنماء لأهلها، وموضع الحب ونبع العطاء لكل من وقع بصره عليه وارتوى بعذب مائه .قدسه القدماء وعبدوه، واحتفلوا بمولده المتجدد كل عام يوم ذروة فيضانه، وتغنى به الشعراء، وخلده الأدباء بعد أن غدا لديهم وحى إلهام وباعث قريض.

وحرصت مصر باعتبارها المحطة الأخيرة فى رحلة هذا المسافر العظيم، أن يكون مجرى النهر مسرى الأمن والأمان لها دومًا فى علاقات وطيدة وحسن جوار مع كل دول حوضه الكبير على مر العصور، يقول الدكتور **جمال حمدان** (١) : «ومن الأنهار ما لها تاريخ له، وأخرى لها تاريخ، فالأولى تظل مجرد تعبير جغرافى فحسب فبينما تصبح الثانية أنهاراً تاريخية مثلما هى ظاهرة جغرافية، والنيل يقينًا نهر تاريخى بكل ما تحمل الكلمة من معنى، بل هو أعظم وأهم الأنهار التاريخية فى العالم بلا ريب، مثلما هو أعظمها وأهمها جغرافيًا ، فالزواج الجغرافى السعيد بين مصر والنيل كانت ثمرته أول حضارة وأكبر نسل حضارى فى التاريخ، ولهذا فإن عد النيل « أبا مصر »، وكانت مصر بدورها « أم الدنيا »، فإن النيل يصبح ببساطة الجد الأعلى للحضارة البشرية، وفضله بهذا ليس على مصر وحدها ولكن على العالم كله كذلك ».

لم يتجاوز أستاذنا الحقيقة فيما قاله؛ ذلك أن مصر بامتدادها الحضارى البعيد عبر آلاف السنين، والذى أقامته على ضفتى النهر ودلتاه، تركت بصماتها الواضحة على الشعوب الأخرى التى جاورتها وجاءت بعدها، وقدمت لها الكثير فى كل مناحى الحياة والمعرفة الإنسانية.

وإثيوبيا واحدة من دول حوض النيل، وهضبتها تعد المصدر الرئيسى لفيضان النهر الخالد فى صيف كل عام، عن طريق النيل الأزرق الخارج من بحيرة « **تانا** » فى أعالى الهضبة الأثيوبية، والعلاقات بين مصر وأثيوبيا وطيدة بحكم رابطة النيل العظيم، والعلاقات التجارية القديمة، والعلاقات السياسية الحديثة، والاتفاقيات الدولية لضبط وتنظيم الإفادة من مياه النيل .

---

* أستاذ تاريخ العصور الوسطى وعميد كلية الآداب - جامعة عين شمس.

على أن ثمة علاقة أخرى تربط مصر وأثيوبيا تعود إلى القرن الرابع الميلادى، لها طابعها الخاص الذى يترك أثره فى النفوس والأرواح، ويمتد ليبسط رداءه على الاتجاهات الثقافية السائدة، لصدوره عن العقيدة الدينية.

فقد شهد القرن الرابع الميلادى تغييراً جذريًا إن لم يكن انقلابًا فى المفاهيم العامة السائدة فى العالم المعروف آنذاك، بعد أن تحولت الإمبراطورية الرومانية إلى ممالأة المسيحية فى بدايات القرن الرابع الميلادى على يد **قسطنطين** **Constantinus** العظيم وبنيه، عندما اعتبرت المسيحية «ديانة شرعية» riligio licita أو «ديانة مصرح بوجودها» تحت مظلة الوثنية، الديانة الرسمية للإمبراطورية، ثم اعتبارها هى الديانة الرسمية للإمبراطورية بدلاً من الوثنية فى نهايات القرن الرابع الميلادى على يد الإمبراطور **ثيودوسيوس الأول** Theodosius 1 . وكنتيجة حتمية لذلك كان لا بد من أن يحدث التحول الهائل فى الفكر السياسى والنظام الاقتصادى والعلاقات الاجتماعية.

وكانت مصر خاصة أكثر بلدان الإمبراطورية مساهمة فى هذا التحول الهائل، بل ليس من المبالغة أن نقول - كما قال الفيلسوف **برتراند راسل** **Bertrand Russel** أن مصر تركت بصماتها الواضحة على العالم المسيحى والمسيحية خلال تلك الفترة الباكرة، وكان هذا أمراً طبيعيًا يتفق والمكانة الفكرية التى احتلتها مصر آنذاك . فإلى جوار مدرسة الإسكندرية الفلسفية الشهيرة التى ذاع صيتها من الإسكندرية وملأ عالم البحر المتوسط الحضارى منذ القرن الثالث قبل الميلاد [٢]، نشأت مدرسة اللاهوت السكندرى، التى بدأت فى أول أمرها **مدرسة للموعوظين** Catechesis ثم أضحت تُعرف باسم « **مدرسة المدافعين** » Schola Apologetica التى تعد أول معهد علمى ذا أهمية كبرى للدراسات اللاهوتية فى عالم المسيحية الأول، وبات آباء هذه المدرسة مسئولين عن صياغة اللاهوت المسيحى، ووضع التفسيرات والشروح والتعريفات المحددة للأرثوذكسية[٣]. وتشهد المجامع الكنسية، المكانية والمسكونية، التى عقدت فى الكنيسة الشرقية على امتداد القرون من الرابع إلى السادس، على الدور الكبير الذى لعبه أساقفة الإسكندرية، خريجو تلك المدرسة، فى المناقشات الجدلية الدائرة من حول المسيح وطبيعته، والإسهام الفكرى البارز فى وضع أسس العقيدة المسيحية الأرثوذكسية. وكانت كنائس فلسطين وسوريا وآسيا الصغرى وبلاد اليونان وغالة، تنتظر القول الفصل من آباء اللاهوت السكندرى فى المسائل الكريستولوجية.

لم يكن غريبًا إذن إزاء هذه السمعة العالمية الذائعة فى دنيا المسيحية،أن تكون الإسكندرية قبلة الدارسين باعتبارها كعبة العلوم والمعارف الإنسانية، ومحراب التعليم والفكر العقيدية الذى تتجه إليه أفئدة المتطلعين إلى الصيغة الخالصة لقانون الإيمان القويم. ولما كانت مصر هى بوابة أفريقيا ومفتاحها من ناحية الشمال الشرقى، فقد كان طبيعيًا وقد احتلت قلب الطرق التجارية آنذاك، أن يتناقل الغادون والرائحون شمالاً وجنوبًا جل ما كان يجرى على أرض مصر فى مختلف المجالات المادية والروحية.

هكذا نفهم لماذا قدم **فرومنتيوس** Fromentius السورى المولد، الإثيوبى المقام، إلى الإسكندرية ملتمسًا رعاية الكنيسة السكندرية لشعب مملكة « **أكسوم** » **Auxuma** (إثيوبيا) من خلال إنشاء كنيسة فيها تتبع رعويا آباء الكنيسة السكندرية وتهتدى بهديها، وتتبع تعاليمها، وتُؤمن بما تُؤمن به الأرثوذكسية.

كان ذلك خلال العقد الأخير من النصف الأول للقرن الرابع الميلادى، عندما وصل إلى الإسكندرية قادمًا من « أكسوم » فرومنتيوس هذا الذى كان يعمل مستشارًا لملكها، والتقى بالأسقف السكندرى **أثناسيوس** Athanasius (٣٢٨ ـ ٣٧٣م)، وعرض عليه حالة المملكة ومدى احتياجها إلى كنيسة وراع، ووجد **فرومنتيوس** ترحيبًا صادقًا من أسقف الإسكندرية، الذى أدرك على الفور، حسب تعبير المؤرخ المعاصر « **سقراط** » Socrates كم يبدو ذلك عظيم النفع والأثر [٤]. وأيقن الرجل أن خير من يصلح لهذه المهمة هو هذا الرجل نفسه، «فرومنتيوس»، فرسمه أسقفًا، وعلى هذا النحو عاد صاحبنا إلى « أكسوم » ليصبح أول أسقف لكنيستها يتم تقلده مهام منصبه الرعوى من قبل الأسقف السكندرى، لتبدأ بذلك رحلة طويلة فى تاريخ العلاقات بين مصر وإثيوبيا من خلال الروابط الدينية، هذا بالطبع إلى جوار الروابط الأخرى العديدة جغرافيًا واقتصاديًا.

ويخبرنا المؤرخون المعاصرون « **روفينوس** » Runfes [٥] و « **سقراط** » [٦] و« **سوزومنوس** » Sozomenos [٧] و « **ثيودوريتوس** » [٨] Theodoretus بأن «فرومنتيوس » هذا كان أحد صبيين يدعى ثانيهما « **إدسيوس** » Edesius عملاً فى خدمة تاجر سورى من مدينة صور يدعى « **مروبيوس** » Meropius ، ذهبوا جميعهم فى تجارة فى المحيط الهندى، وأثناء عودتهم جنحت سفينتهم إلى الشاطئ الغربى للبحر الأحمر، حيث وقع الجميع أسرى فى أيدى أهالى هذه المنطقة، ولقيت بقية القافلة حتفها، وشفع غض العمر للصبيين فشفع لهما، وقدما هدية لملك أكسوم، فألحقها ببلاطة وعملا فى خدمته، أما

أحدهما وهو «إدسيوس» فراح يسقى ربه خمراً، وأما الآخر، فقد قربه الملك إليه، واحتل فى نفسه مكانة طيبة ومرموقة لما بدا عليه من سمات التقوى والورع .ولأنه كان ينتمى إلى أصول سورية، فقد راح يختلط إلى التجار السوريين المسيحيين القادمين إلى «أكسوم» ويسعى وإياهم لنشر المسيحية فى هذه المنطقة، فلما استشعر الحاجة الماسة إلى وجود كنيسة وراع، كان طبيعيًا أن يشخص إلى مصر يلتمس فيها الهداية، دون أن يذهب وراءها حتى إلى بنى جنسه من رجال الكنيسة السورية، وذلك لما حققته مصر آنذاك من شهرة ذائعة فى عالم الفكر واللاهوت المسيحى.

وليس ببعيد أن يكون الخيال قد داعب بعض جوانب هذه الرواية خاصة فى فصولها الأولى [٩] ولكن الذى لا شك فيه أن **فرومنتيوس** كان على قدر كبير من الفطنة والذكاء بقدومه إلى الإسكندرية دون سواها، فلم يكن فى كنائس الشرق آنذاك ما يضارعها مكانة، ورغم أن كنيسة أنطاكية كان لها صيتها الذائع أيضًا، وبها هى الأخرى مدرسة لاهوتيه، إلا أن هذه الفترة، أعنى أربعينيات القرن الرابع الميلادى، كانت تشهد عدم الاستقرار العقيدى فى الكنيسة الأنطاكية، ليس فقط بين الآريوسيين والنيقيين [١٠]، بل بين الآريوسيين وأنفسهم ومن بعد أيضًا النيقيين وأنفسهم، وهو صراع استمر فترة طويلة من الزمن امتدت حتى نهاية القرن ذاك، بينما نجت مصر من مثل هذه الصراعات وآوت إلى النيقية تحت زعامة أسقفها أثناسيوس حالة وجوده أو نفيه، ولم تفلح كل المحاولات الإمبراطورية، والأساقفة الدخلاء لصرفها عن النيقية إلى الآريوسية .ولا بد أن يكون فرومنتيوس على دراية تامة بكل هذه الأمور عن طريق التجار السوريين الوافدين إلى «أكسوم» أو المارين بها، خاصة وأنه كان يتولى إدارة شئون البلاد أثناء فترة سن القصور التى كان يعيشها الملك الطفل، أو لنقل أنه كان يشارك الملكة الأم الوصاية على ابنها حتى يبلغ سن الرشد [١١].

ويشبه **المؤرخ الكنسى سوزومنوس** [١٢] قدوم فرومنتيوس إلى مصر بمقدم الفيلسوف، أفلاطون وغيره من فلاسفة اليونان ومفكريهم إليها، لينهلوا من علم كهنتها الذى لا يغيض له معين، وليقفوا على جوانب حضارتها الراقية وجوانب المعرفة الإنسانية الزاهرة بها .ولم يكن صاحبنا مبالغًا فى ذلك، لأن الإسكندرية كانت بحق تمثل آنذاك بمدرستيها الفلسفية واللاهوتية مركز جذب علمى فى عالم البحر المتوسط.

وبكل الإعجاب والاهتمام في الوقت نفسه أصغى الأسقف السكندري **أثناسيوس** لحديث **فرومنتيوس** وأولاه عناية خاصة، ودعا على الفور أساقفة كنيسته ليطلعهم على جلية الأمر، وقر رأى الجمع السكندري على قبول امتداد رعاية كنيسة الإسكندرية إلى المسيحيين في أثيوبيا، وأنه ليس هناك من هو أفضل من **فرومنتيوس** نفسه ليتولى هذه المهمة، فتم رسمه أسقفًا.

ويختلف المؤرخون حول التحديد الدقيق للفترة الزمنية التي جرى فيها ترسيم **فرومنتيوس** أسقفًا على يد **أثناسيوس** ، فيرى بعض منهم أنهاحدثت في أول عهد أثناسيوس بالأسقفية، بينم يرجع آخرون أن ذلك ربما جرى في عام ٣٤٠ للميلاد [١٣] . ومن المعلوم أن **أثناسيوس** قضى السنوات السبع الأولى من أسقفيته (٣٢٨ ـ ٣٣٥) متنقلاً بين مدائن مصر بحثًا عن تدعيم سلطانه داخل إطار كرسيه الأسقفي الذي أقره المجمع النيقي عام ٣٢٥ في قانونة السادس، ولم يدعه الآريوسيون ينعم ببداية العهد بكرسيه .ومن ثم ظل يرتحل بإرادته أو كارهًا بين الإسكندرية وصور والقسطنطينية حيث صدر قرار **الإمبراطورقسطنطين** بنفيه إلى **غالة** (فرنسا حاليًا) عام ٣٣٥، ولم يكن هذا كله ليسمح له أن يبسط رعايته على إقليم جديد، ولو فعلها حقًا لكان الآريوسيون قد اتهموه لدى الإمبراطور بأنه يذرع مصر جيئة وذهابًا من أجل تحريض رجال الدين ضدهم وتأليبهم على سلطان الجالس على العرش. كما سيفعلون ذلك بعد قليل حين عودته من نفيه الثاني عام ٣٤٦ عندما أقدموا على اتهامه بأنه قد قام برسم عدد من الأساقفة في مناطق ذكروا أنها لا تخضع لسطانه في طريق عودته من بلوزيوم Pelusium إلى الإسكندرية [١٤].

أما القول بعام ٣٤٠ فلا يمكن التسليم به؛ ذلك أن أثناسيوس كان قد غادر الإسكندرية عام ٣٣٩ مرتحلاً إلى روما، بادئًا رحلة نفيه الثاني وفراراً من بطش الإمبراطور الجديد **قسطنطيوس** Constantius الذي خلف أباه بعد وفاته في عام ٣٣٧، حيث كان هذا العاهل الجديد يدين بالآريوسية ويحمل عداءً شخصيًا للأسقف السكندري. ولما كانت رحلة الفرار هذه قد امتدت إلى سبع سنوات (٣٣٩ ـ ٣٤٦) ولما كانت رسامة «فرومنتيوس » قد تمت في الإسكندرية وليس روما، فإنه يصبح من المستحيل قبول القول بأن مسألة الترسيم هذه قد جرت في عام ٣٤٠ .

ويؤكد ما نذهب إليه هنا أيضًا أن الإمبراطور قسطنطيوس بعد نفي أثناسيوس للمرة الثالثة ابتداء من عام ٣٥٦، كتب إلى ملكي أثيوبيا يطلب إليهما إرسال «فرومنتيوس »

ليتلقى رسامته على يد الأسقف السكندرى جورج (١٥) Georgius الذى خلف أثناسيوس، وهو أسقف آريوسى العقيدة، ولو أن أثناسيوس كان قد رسم «فرومنتيوس» سنة ٣٤٠ أو حتى قبل ذلك، لكان قسطنطيوس قد طلب أن تكون رسامة الأسقف الإثيوبى على يد " جريجورى الكبادوكى، الأسقف الآريوسى أيضًا وهو الذى خلف أثناسيوس بعد هروبه من الإسكندرية عام ٣٣٩، وليس على يد جورج الذى أعقبه بعد فراره من أسقفيته سنة ٣٥٦. وبناء على كل ما تقدم فإننا نرجح حدوث هذه الواقعة فى فترة رعاية أثناسيوس الثالثة بين عامى ٣٤٦ ـ ٣٥٦، وعلى وجه التحديد خلال العامين الأولين منها.

والذى لا شك فيه أن أثناسيوس قد كسب بذلك الحادث أرضًا جديدة أبعد عمقًا، يستطيع أن يعتمد عليها إذا ما تجدد الصراع مع خصومه فى العقيدة وإمبراطور النصف الشرقى من الإمبراطورية، قسطنطيوس، ذلك أن عام ٣٤٠ كان قد شهد مقتل الإمبراطور قسطنطين الثانى على يد أخيه قنسطانز Constans الذى انفرد بحكم النصف الغربى من الإمبراطورية الرومانية، وكانت هذه الواقعة صدمة عنيفة للأسقف السكندرى أثناسيوس حيث كانت تربطه علاقات قوية مع الإمبراطور القتيل، إذ كان يدين بالمذهب النيقى الذى يؤمن به أثناسيوس، كما أنه هو الذى أصدر قراره بعودة الأسقف السكندرى إلى بيعته عقيب وفاة الإمبراطور قسطنطين العظيم سنة ٣٣٧، ورغم أن الأخ الثالث قنسطانز كان هو الآخر يدين بالنيقية، إلا أن أثناسيوس كان يخشى بطش وعداوة إمبراطور الشطر الشرقى، ومن ثم حرص أثناء فترة نفية الثانى ووجوده فى أوروبا على توطيد علاقات المودة مع قنسطانز ذاك، حتى أفلح تمامًا فى إقناعه بعدالة قضيته وضمه إلى صفة، إلى الحد الذى دفعه إلى تهديد أخيه قسطنطيوس بشن الحرب ضده إذا لم يقبل بعودة الأسقف السكندرى إلى كنيسته فى عام ٣٤٦، واضطر عاهل النصف الشرقى إلى الرضوخ لمطالب أخيه كارهًا ولو إلى حين (١٦).

ولعل هذا يفسر لنا جيداً، بالإضافة إلى الجوانب العقيدية، سعادة أثناسيوس عندما قدم إليه «فرومنتيوس» حينذاك، أعنى خلال العامين الأولين بعد عودته من أوروبا للمرة الثانية على النحو الذى أسلفنا .فقد وجد أسقف الإسكندرية فى ذلك امتداداً لنفوذ كنيسته باتجاه الجنوب، وعمقًا استراتيجيًا لإيمانه وشخصه إذا ما نزلت به نازلة من جانب السلطات الإمبراطورية، ولتكتمل بذلك السلسلة الأمنية الممتدة من فم النيل عند مصبه إلى طيبة فى الجنوب وحتى الجنوب الأقصى عند إثيوبيا، متمثلة فى التجمعات الرهبانية العديدة التى امتلأت بها مناطق معينة فى صحراء مصر الغربية، ثم الكنيسة الإثيوبية الجديدة التابعة

رعويا وبصورة مباشرة لكنيسة الإسكندرية .وقد أثبتت الأحداث صدق حدس أثناسيوس، إذ سرعان ما جرى اغتيال قنسطانز إمبراطور النصف الغربي، والصديق الحميم للأسقف، وبعد حرب أهلية استمرت ثلاث سنوات، تمكن قسطنطيوس عام ٣٥٣ من أن يصبح سيد الإمبراطورية الفرد بلا منازع، وأن يُقدم على عزل كل أساقفة النيقية، وأن يُكره الإمبراطورية كلها على قبول المذهب الآريوسي، وأن يُرسل جنده للقبض على الأسقف السكندري، الذى اتخذ سبيله فى الصحراء هربًا إلى أصدقائه الرهبان ليمضى بينهم هذه الفترة الثالثة من فترات نفيه، حتى شاع ساعتها تلك القالة الشهيرة بأن « **أثناسيوس ضد العالم** » **Athansius Contra Mundum** ولم يكن لدى الأسقف السكندرى ما يمعنه من مواصلة رحلته إلى أحبائه الجدد فى إثيوبيا مخافة أن تمتد إليه يد الإمبراطور.

لم يكن ما اعتمل فى صدر أثناسيوس بعيداً عن فكر قسطنطيوس؛ فقد كان الأسقف السكندرى آنذاك كمن يقف وحده وسط جزيرة نائية، بعد أن أطبق الإمبراطور بكلتا يديه على كل شئون دولته، ووضع رجال الدين الآريوسيين على كراسى الأسقفيات فيها، وعزل كل أساقفة النيقية ونفى عدداً منهم ليس بالقليل. فحقق بذلك نجاحًا كاملاً فى الجزء الأول من خطته التى وضعها للخلاص من خصمه العنيد، وبقى أن يعصف بقلب النيقية النابض فى الإسكندرية متمثلاً فى أسقفها، ويصف أثناسيوس نفسه هذه الحال بقوله : «بعد أن أتم قسطنطيوس كل شئ وفق ما أراد ... وبعد أن نفى بعضًا وقهر آخرين، وملأ بالخوف كل البقاع، استدار ومرجل الغضب يغلى فى صدره، والشر متقد، ناحية الإسكندرية» (١٧).

وفى منتصف ليلة الخميس الثامن من فبراير سنة ٣٥٦، وبينما أثناسيوس يؤم جموع المصلين فى كنيسة « ثيوناس» Theonas بالإسكندرية، دهم القائد سيريانوس Syrianus الكنيسة على رأس خمسة آلاف جندى بغية القبض على الأسقف، غير أن أثناسيوس تمكن من الإفلات من قبضتهم بعد أن أخفاه الرهبان وسطهم وانسلوا به خارج الكنيسة، ليختفي عن أعين السلطة الإمبراطورية طيلة ست سنوات آتية (٣٥٦ ـ ٣٦٢)تمثل فترة نفيه الثالث التى قضاها وسط الرهبان (١٨).

وإذا كان الإمبراطور قد انتقم لنفسه من عدوه اللدود أسقف الإسكندرية، إلا أنه كان ينتقص من سعادته بهذا الانتصار أنه لم يشهد الأسقف السكندرى ماثلاً بين يديه ينتظر قراره .لذا لم يكن غريبًا أن يبث قسطنطيوس عيونه وجنده للبحث عن الأسقف الهارب فى كل أنحاء مصر دون جدوى، فلما لم يقف له على أثر، امتدت عيناه بصورة تلقائية إلي أثيوبيا موقنا أنها لابد أن تكون الملجأ والملاذ أمام أثناسيوس، وهذا يؤكد من جديد أن عملية

ترسيم فرومنتيوس أسقفًا على كنيسة أثيوبيا قد تم فى أول سنوات الولاية الثالثة له كما أسلفنا، وبعد عودته من أوروبا رغم أنف قسطنطيوس.

وعلى الفور راح الإمبراطور يخاطب ملكى أثيوبيا حتى يضيق الخناق على الأسقف السكندرى، قال :

«قسطنطيوس المظفر، الأوغسطس العظيم إلى عيزان Aezanes وسازان Sazanes

« ... لما كان فى الاعتبار أن تحظوا بنفس العناية والاهتمام، سواء مع الرومان بسواء، فقد رأينا أن تكون العقيدة التى تدين بها الكنيسة هنا وعندكم واحدة، وعليه، أرسلوا على التو إلى مصر الأسقف فرومنتيوس ليلقى الأسقف جورج العظيم والآخرين الذين يملكون سلطة الرسامة لمثل هذه الوظائف لأنكم بالطبع تعرفون جيداً وتذكرون أن فرومنتيوس قد وصل إلى هذه المرتبة الكهنوتية على يد أثناسيوس، إلا إذا كنتم تدعون الجهل بحقيقة يعلمها الجميع (١٩).

وعلى هذا النحو أراد قسطنطيوس أن ينقل ولاء فرومنتيوس، الذى رسمه أثناسيوس، إلى الأسقف الآريوسى فى الإسكندرية جورج الكبادوكى .ورغم أن ظاهر الرسالة يوحى باهتمام الإمبراطور بمسألة العقيدة، إلا أنه في حقيقة الأمر لم يكن يعنى الآريوسية فى جورج بقدر ما كان يبتغى أن يسد أمام الأسقف الهارب منافذ الهروب، ولم يتورع فى الوقت نفسه أن يصم ملكى أثيوبيا بالجهالة إذا تعاموا عن مثل هذه الحقيقة !!

وراح يخلع على أثناسيوس عدداً من الصفات السيئة التى تدينه كنسيًا وتوحى إلى الإثيوبيين بضرورة خلع طاعته وإكراه أسقفهم فرومنتيوس على تجديد رسامته على يد الأسقف الحكومى الآريوسى جورج الكبادوكى، وكان من بين ما قاله الإمبراطور فى رسالته :

« ... ذلك الرجل (أثناسيوس) يحمل وزر عشرة آلاف خطيئة، ولم يستطع أن يجلو أى اتهام من تلك التى أقيمت ضده، بل إنه حُرم قبل ذلك من كرسيه الأسقفى (٢٠) وها هو الآن ذاته شريد لا يعرف أين المأوى والمستقر، يهم من بلدة إلى بلدة .يحسب أنه بهذا التجوال يستطيع أن يهرب من الآثام .وبعد فإذا ما أطاع فرومنتيوس أوامرنا، وأذعن لبحث كل الظروف المواتية حول رسامته، فإنه سوف يظهر أمام

الجميع أنه لا يناوئ قوانين الكنيسة والإيمان، وإذا ما قدم الدليل على حسن سيرته، ورسم صورة لحياته أمام أولئك الذين بأيديهم مقاليد الأمور فى هذه الأمور، فإنه سوف يتلقى رسامة منهم، إذا ما تبين أن له أى حق فى أن يكون أسقفًا، فإذا ما تقاعس وتجنب أن يدخل فى تجربة، فإنه بذلك يؤكد بصورة واضحة أنه قد مال لاغراءات ذلك الوغد أثناسيوس الذى صنع الشر فى عينى الرب » (٢١).

والذى يدعو للدهشة حقًا أن قسطنطيوس يُخاطب ملكى أثيوبيا كما لو كانا عاملين لديه فى ولاية من ولايات الإمبراطورية، ويطلب إليهما حمل أسقف الكنيسة الأثيوبية الناشئة على أن يسعى بنفسه إلى الإسكندرية ليرسم من جديد على يد الأسقف الآريوسى فيها، مع أنه يعلم جيداً أنه ليس هناك سلطان للإمبراطورية على أثيوبيا أو على كنيستها التى لم يمض على تأسيسها الآن أكثر من ثمان أو تسع سنوات فقط .ولكن الذى يدعو للتأمل أيضًا أن قسطنطينوس طلب أن يمثل فرومنتيوس أمام أسقف الإسكندرية الآريوسى، ولم يطلب إليه أن يشخص إلى العاصمة الإمبراطورية القسطنطينية .وهذا فى حد ذاته ينهض دليلاً على اعتراف الإمبراطور، حتى ولو كان كارهًا بمكانة الإسكندرية وأهميتها فى هذا الامتداد الجديد للعقيدة المسيحية، وهذا ما سوف تكشف عنه الأحداث فى القرون التالية من الأهمية البالغة التى كانت تعلقها القسطنطينية على العلاقات الوطيدة التى تربط بين مصر وأثيوبيا.

ونلاحظ فى آخر سطور الفقرة السالفة التى أوردناها أن الإمبراطور يستخدم تعبير " الوغد " ليصف به الأسقف أثناسيوس، وذلك يبين مدى العداء الشخصى الذى يحمله قسطنطينوس للرجل، لأنه لم يكن يعتبره فقط مخالفًا فى أمر العقيدة، بل خارجًا عن القانون الرومانى والفكر السياسى الرومانى كله القائم على سيادة الإمبراطور المطلقة فى أمور الدنيا والدين سواء .ولم تكن هذه هى المرة الأولى التى يستخدم فيها قسطنطيوس هذا اللفظ، بل جرى على لسانه أثناء حواره مع بابا روما **الأسقف ليبريوس** عند لقائهما فى ميلانو عام ٣٥٥ حين قال : « ليس هناك نصر واحد من الذى تحقق لى، ولا حتى ذلك الذى لم يكن متوقعًا على «ماجننتيوس» Magnentius يعدل طرد هذا « الوغد » من الكنيسة » (٢٢).

وجاءت خاتمة الرسالة جامعة لكل ما يقصد إليه الإمبراطور ويشغل باله، وهو أن يسد الطريق أمام أثناسيوس إذا كان فعلاً ينوى اللجوء إلى أثيوبيا، أو ذهب إليها بالفعل، لأن

ذلك يُشكل للإمبراطورية مشكلات ليس فقط من النواحي العقيدية ـ كما قد يبدو للوهلة الأولى، بل من النواحي الاقتصادية، وهو ما سوف نقف عليه من بعد، وإذا كان قسطنطيوس قد طلب إعادة رسامة فرومنتيوس على يد أسقف الإسكندرية الآريوسى مرة أخرى، فإن ذلك يجرى تحت سمعه وبصره، وعلى يد واحد من رجال الدين الدائرين في فلك سلطانه، جورج الكبادوكى، حتى يضمن امتداد السيادة الرومانية إلى أثيوبيا عن طريق الإسكندرية . هذه المعانى كلها حملتها خاتمة الرسالة التى جاء فيها :

« ... وكل ما نخافه أن تحط به (يعنى أثناسيوس) عصا التسيار فى أكسوم، فيفسد فيها الرعية، بأن يقدم لها عقائد ضالة مضلة، ويثير الفوضى فى الكنيسة ويبعث بها الاضطراب، مجدفا على الإله العلي .ولكن البلية الكبرى أنه سوف ينزل الخراب والضياع فى كل مكان يحل به.

وانى على يقين أن فرومنتيوس سوف يعود إلى بيعته وهو على علم تام بكل هذه الأحداث التى تهم الكنيسة، وسوف يزود ببعض الأوامر التى تحتوى على عظيم النفع له وللكنيسة، وذلك من خلال لقائه مع العظيم جورج والأساقفة الآخرين .حفظكم الله ورعى اخوتى المبجلين (٢٣)».

على أن رغبة قسطنطيوس فى ارتحال فرومنتيوس إلى الإسكندرية لإعادة ترسيمه على يد أسقفها الآريوسى لم تتحقق، ذلك أن ملوك «أكسوم» كانوا يعتبرون أنفسهم على قدر من المكانة لا يقل كثيراً عن أباطرة الإمبراطورية (٢٤)، إضافة إلى أنهم رأوا أن لا تكون المسيحية التى اعتنقوها مؤخراً، سببًا فى ربط مملكتهم بفلك السياسة الإمبراطورية، وأن تبعية كنسيتهم لأسقفية الإسكندرية لا يمثل انتقاصاً من سيادتهم أو سلطانهم السياسى، لأنها كانت تبعية تنحصر فى إطار التنظيم الكنسى والتعاليم الدينية ولا شئ سوى ذلك .وظل هذا ديدن سياستهم ومحورها الرئيسى إلى كانت نهاية الربع الأول من القرن السادس الميلادى، فحدث التقارب الكبير بين القسطنطينية ومملكة أكسوم (أثيوبيا)، وكانت الإسكندرية أيضًا طرفًا فاعلا فى هذا الاتجاه السياسى الجديد.

ومن الجدير بالذكر هنا أن أثناسيوس لم يتجه إلى أثيوبيا، ولكنه أمضى فترة نفيه الثالث هذا وسط الرهبان المصريين، الذين كانوا يشكلون الظهير الطبيعى والقوى الكنيسة الإسكندرية .و لكن يبقى لأثناسيوس أنه كان أول أساقفة الإسكندرية الذين ضموا هذه المنطقة، نعنى أثيوبيا، إلى دائرة المسيحية، وربط بينها وبين مصر برباط عقائدى وثيق استمر عدة قرون طويلة من الزمان، إذ ظل تعيين أساقفة الكنيسة الإثيوبية يجرى على يد

بطاركة الكنيسة المرقسية بمصر، والذى يلفت الانتباه أن الأساقفة الذى كان يتم رسامتهم لتولى أسقفية أثيوبيا كان يتم اختيارهم من بين الأساقفة المصريين، وكان على هؤلاء أن يتقبلوا ـ على حد قول أحد الباحثين المحدثين ـ [٢٥] هذه الرسامة مع علمهم أنهم لن يعودوا إلى مصر بعد ذلك، وأنهم ذاهبون إلى بلد لا يعرفون لغته. **وظل هذا قائمًا حتى عام ١٩٥٨م** . وقد تعرضت هذه العلاقات الكنسية فى بعض الأحيان لنوع من التوقف أو الاضطراب، وكان مرد ذلك إما إلى تعرض الكنيسة السكندرية نفسها للاضطراب الداخلى نتيجة الخلاف حول اختيار أسقف جديد لها، أو لإحجام بطاركة الإسكندرية على إرسال شخصيات دينية قوية تتولى كنيسة أثيوبيا مخافة أن يؤدى تزايد عدد الأساقفة فى أثيوبيا أو قوة شخصية بعضهم إلى انفصال الكنيسة الإثيوبية عن الكنيسة الأم فى الإسكندرية واستقلالها عنها [٢٦]. وهو أمر كانت الإسكندرية حريصة على عدم حدوثه تمامًا حفاظًا على التقاليد الكنسية التاريخية البعيدة التى تعود إلى القرن الرابع الميلادى على النحو الذى أسلفنا.

ولنعد الآن إلى موضوعنا الرئيسى، أو بتعبير أدق موضوعنا الرئيسى فى الفترة التاريخية التى نعالجها .لنرى أن الإمبراطور قسطنطيوس لم يكتف بإرسال هذه الرسالة إلى ملكى أكسوم عيزان وسازان، بل اختار أسقفًا يدعى ثيوفيلوس .كان يدين أيضًا بالمسيحية الآريوسية وجعله على رأس إرسالية دينية بعث بها إلى جنوب غرب الجزيرة العربية، أو ما كان يُعرف **ببلاد العرب السعيدة Arabia Felix** ، على الشاطئ العربى المقابل لمملكة أكسوم، للتبشير بالمسيحية الآريوسية، خوفًا من أن يمتد نفوذ المسيحية النيقية إلى هناك تحت تأثير فرومنتيوس ممثل أثناسيوس السكندرى. فإذا نجحت هذه البعثة فى مهمتها أدى ذلك ـ كما جرت عادة الدبلوماسية البيزنطية ـ إلى امتداد النفوذ البيزنطى سياسيًا أو اقتصاديًا أو هما معًا حسبما تقتضى المصلحة!

وكانت كل من الإمبراطورية الرومانية ومملكة أكسوم تبديان اهتمامًا كبيراً بـ «بلاد العرب السعيدة » لأهميتها الاقتصادية فى المقام الأول حيث تجتمع فيها السلع القادمة من شرق وجنوب أسيا وشرق أفريقيا، لتتخذ سبيلها بعد ذلك إلى موانئ الإمبراطورية عبر الطريق البحرى فى بحر القلزم (البحر الأحمر) إلى مصر، أو الطريق الساحلى للقوافل الموازى له إلى سوريا، ومنهما إلى البحر المتوسط فروما أو القسطنطينية .وكانت مملكة أكسوم بسيطرتها على ميناءى **زيلع وعدول Adulis** تتحكم فى المدخل الجنوبى للبحر الأحمر (القلزم)،

بينما تسيطر الإمبراطورية على القسم الشمالي منه ... مصر، وكان الأسطول التجارى الذى يحمل عبء هذه التجارة فى بحر القلزم وخليج عدن يتكون فى معظمه من سفن أثيوبية، بل إنه لم يكن غريبًا أن نجد عدداً ليس بالقليل من التجار البيزنطيين يذهبون إلى أثيوبيا عن طريق « **أيلة** » وخليج العقبة .أو من الإسكندرية، بل أن بعضهم كان يركب سفنًا إثيوبية تبحر بهم إلى الهند (٢٧).

وقد أدت الأحداث التى وقعت فى نهاية الربع الأول من القرن السادس الميلادى فى مملكة حمَير ببلاد العرب السعيدة إلى حدوث تقارب بين القسطنطينية وإثيوبيا أضيف إلى هذه العلاقات التجارية، وقامت مصر فيه بدور فعال، ذلك أن آخر ملوك حمير، ذا نواس، كان قد تهود وأوقع بالمسيحيين فى مملكته مذبحة مروعة فى منطقة بخران، وهى الحادثة التى أوردها القرآن الكريم فى قصة «أصحاب الأخدود »، حيث خَدّ لهم ذو نواس أخدوداً وحرقهم فيه، وتناول المفسرون المسلمون (٢٨) والمؤرخون (٢٩) هذه الحادثة بالتفصيل والتحليل .

ولدينا مخطوط يعود إلى القرن السادس الميلادى، أى معاصر لهذه الأحداث، لا يعرف على وجه التحديد مؤلفه، ويعرف **بمخطوط « استشهاد الحارث »** وهو أحد كبار رجال الدين المسيحيين الذين ماتوا فى ذلك الأخدود . يخبرنا هذا المخطوط أن أحد الذين نجوا من تلك المذبحة قصد ملك الروم « الإمبراطور البيزنطى » وحكى له ما كان، وطلب عونه، فاشتد ذلك على الملك وكتب لفوره إلى « تيموثى» Timothy (تيموطاوس) بطريرك الإسكندرية رسالة يوعز إليه أن يكتب إلى ملك أثيوبيا بحثه على الخروج بجيشه إلى صاحب سبأ (يعنى ملك حمير) ليهلكه ويهلك جيشه.

ورغم أن الإمبراطور البيزنطى كتب بدوره إلى ملك أثيوبيا بالمعنى نفسه، إلا أن رسالته إلى بطريرك الإسكندرية تمثل معنى خاصًا يعلمه الإمبراطور جيداً لمضمون العلاقة الوطيدة بين الكنيسة المصرية الأم والكنيسة الإثيوبية وملك أثيوبيا باعتباره واحداً من رعاياها من الناحية الروحية، خاصة إذا علمنا أن الإمبراطور البيزنطى جوستين Iustinus (٥١٨ ـ ٥٢٧) كان يدين بالأرثوذكسية الخلقيدونيه القائلة بالطبيعتين الإلهية والبشرية فى المسيح (٣٠)، بينما اختطت الإسكندرية لنفسها طريقًا آخر على يد أسقفها « **ديوسقورس** » Dioscoras حيث آمنت بأن للمسيح طبيعة واحدة Monphyzite من طبيعتين، وأعلنت هى الأخرى نفسها كنيسة أرثوذكسية أى قويمة الإيمان، واتخذت خطوة جريئة تحدث بها السلطان الإمبراطورى حين قرر أساقفها إبطال استخدام اللغة اليونانية فى القداسات

واستخدام اللغة المصرية القديمة بدلاً منها، وإن كان ذلك لم يتحقق بصورة فعلية إلا بعد أن دخل المسلمون مصر فى أربعينيات القرن السابع الميلادى.

وكان طبيعيًا أن تحذو كنيسة إثيوبيا حذو الكنيسة المصرية الأم، ومن هنا ندرك لماذا بعث الإمبراطور البيزنطى إلى الأسقف السكندرى ليقوم بدوره لدى الملك الإثيوبى لتبعيته له فى المذهب العقيدى، وحتى لا يترك له فرصة للتردد فى الإقدام على مثل هذا المشروع الحربى تحت دعوى الخلاف العقيدى بين القسطنطينية وإثيوبيا.

ومهما يكن من أمر فقد قامت الحملة بجيش أثيوبى وأسطول بيزنطى ودعم كنسى سكندرى لتأديب اليهود الذين أوقعوا بالمسيحيين فى نجران العذاب الأليم، ونجحت الحملة فى أن تُسقط ملك الحميريين عام ٥٢٥م، وأن تمضى اليمن تابعة لمملكة «أكسوم» وإن كان ذلك إلى حين، حين يستقل بها ذاتيًا «أبرهة» Abramos «الأشرم» ويقيم على أرضها مملكة أثيوبية حاملاً لقب «ملك سبأ وذى ريدان وحضرموت واليمن وتوابعها وتهامة».

وتمشيا مع السياسة الإثيوبية وفى ضوء العلاقات بين الإسكندرية وأكسوم، أقدم الملك الإثيوبى «كالب» Kaleb أو «ال أصبحة» Elisbahaz كما ورد فى المصادر البيزنطية، أقدم على إرسال رسله إلى الأسقف السكندرى «تيموثى» يطلب إليه أن يرسل من لدنه أسقفًا «له من المهابة ما لراعيه ليصحب الحملة المتوجهة إلى اليمن (٣١)، ولم يتوان«تيموثى» فسارع إلى إرسال أسقف وفى صحبته عدد من القسيسين، بهدف إعادة تنظيم الكنيسة فى بلاد العرب السعيدة، بعد الأحداث التى تعرضت لها على يد الملك الحميرى ذى نواس (٣٢). ومن الطبيعى أن يرحب الملك الإثيوبى بذلك .غير أن الأسقف الذى اتجه إلى اليمن لم يمتد العمر به طويلاً، إذ سرعان ما وافته المنية، ودارت المراسلات من جديد فى سبيل الحصول على من يرعى كنيسة اليمن خلفًا له.

غير أن هذه المراسلات توقفت فجأة، أعلن «أبرهة» رفضه استقبال أسقف جديد (٣٣)، وكان ملك أكسوم قد سلك فى الوقت نفسه ذلك السبيل (٣٤)، ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل تعداه إلى قتل الأسقف الذى أرسله الإمبراطور البيزنطى إلى إثيوبيا بعد وصوله إليها بوقت قصير (٣٥). ولا شك أن هذا التصرف من جانب ملكى أكسوم واليمن يثير عدداً من التساؤلات الجوهرية، يأتى فى مقدمتها لِمَ أقدم كلاهما على ذلك ؟ وما هى الأبعاد الحقيقية لمثل هذا السلوك ؟ .

الإجابة على ذلك تستدعي أن نترك ميدان الأحداث الساخنة لنجد أن الإمبراطور جوستين قد ودع دنياه تاركًا العرش لابن أخته « جوستنيان » Iustinanus (٥٢٧ ـ ٥٦٥)، ولم يكن العرش غريبًا على شاغله الجديد، لأنه كان الذراع اليمنى لخاله طيلة فترة حكمه، والمحرك الأساسى للأحداث خلال العامين الأخيرين من عمره (٥٢٥ ـ ٥٢٧) وكان الإمبراطور الجديد كما يصفه المؤرخون « آخر الأباطرة الرومان ولم يصبح بعد بيزنطيا » [٣٦]، روماني القلب والقالب، يؤمن إيمانًا كاملاً بشعار رفعه منذ اليوم الأول لاعتلائه العرش، دولة واحدة، وقانون واحد، وكنيسة واحدة .وفى النقطة الأخيرة فإنه بإيمانه المطلق فى «القيصرية البابوية Caesaropapism كان يعتقد يقينًا بأنه وحده له الحق فى اختيار العقيدة التى تدين بها رعيته، بل يعتبر ذلك واجبًا مقدسًا فرضته عليه إرادة السماء باعتباره الإمبراطور البيزنطى "نائب المسيح على الأرض» Vicarius Christi . غير أن السياسات الدولية ومشروعات الإمبراطور الاستردادية وطموحاته السياسية وخططه الدبلوماسية اضطرته فى كثير من الأحيان إلى عدم الثبات على اتجاه واحدة فى المسألة الدينية ، ذلك أن قلب الإمبراطور كان يهوى الغرب، لكن بصره كان معلقًا بالشرق، وبين قلب الإمبراطور وبصره تأرجحت فى العقيدة سياسته !!

وتفصيل ذلك ـ دون الإطناب ـ أن جوستنيان أقدم فى أول عهده على ممالأة أصحاب الطبيعة الواحدة، أو بتعبير أدق، أهالى الولايات الشرقية، نعنى سوريا ومصر. فقد كان مقدمًا على الدخول فى حرب «المناوشات، مع فارس، ومن ثم حرص على استرضاء أهالى هذه الولايات حتى لا يسمح للنفوذ الفارسى أن يمتد إليهم، وحتى لا يشكلون شوكة فى ظهره أثناء مواجهته للفرس. فلما انتهى الأمر بعقد معاهدة السلام الدائم عام ٥٣٢، وأمن جوستنيان ـ ولو إلى حين ـ جانب الفرس، وبدأ مشروعه الضخم لاسترداد ولايات الغرب الرومانى التى كان الجرمان قد استولوا عليها وأقاموا عليها ممالك حملت أسماء قبائلهم، أصبح فى حاجة ماسة للحصول على تأييد البابا فى روما، حتى يضمن وقوف شعب الكنيسة الرومانية فى الغرب إلى جواره. ولما كانت كنيسة روما تدين بالمسيحية الخلقيدونية، فقد أدار ظهره الآن لكنائس الشرق ورعاياها، وراح يعزل الأساقفة المناقرة أى أصحاب الطبيعة الواحدة فى القسطنطينية والإسكندرية وأنطاكية، ويضع مكانهم أساقفة خلقيدونيين.

وكانت مصر أول الولايات التى امتدت إليها يد الإمبراطور، فأمر بعزل الأسقف السكندرى « ثيودوسيوس الأول Theodosius I (٥٣٦ ـ ٥٣٨) الذى خلف « تيموثى »وأحل محله أسقفًا جديداً يدعى بولس يدين بالمذهب الخلقيدونى،

ظل على عرش أسقفية الإسكندرية حتى عام ٥٤٢ وخلفه « زويلو Zoilus (٥٤٢ ـ ٥٥١) ثم أبولليناريوس Apollinarius (٥٥١ ـ ٥٧٠)، كل هؤلاء كانوا من أتباع الخلقيدونية وهذا يعنى أن السيطرة ظلت للخلقيدونيين فى الإسكندرية طيلة خمسة وثلاثين عامًا (٥٣٦ ـ ٥٧٠)، على أن الجدير بالذكر أن المصريين كان لهم أسقفهم المونوفيزيتى خلال هذه الفترة أيضًا، وإن كان يقيم منفيًا فى حمى رهبان وادي النطرون [٣٧].

ولعلنا الآن نُدرك المغزى الرئيسى وراء رفض كل من إل أصبحة و (كالب) وأبرهة، استقبال أساقفة جدد من القسطنطينية التى أراد جوستنيان أن تكون لها السيادة المباشرة على كنيستى إثيوبيا واليمن، أو من الإسكندرية التى أمسى أسقفها الرسمى يدين بالتبعية للمسيحية الخلقيدونية التى رفضها المصريون .وقد ظلت كنيستا إثيوبيا واليمن شاغرتين طوال هذه الفترة التى أشرنا إليها تواً.

والذى يدعو للاهتمام أيضًا أن أبرهة خاطب الإمبراطور جوستنيان طالبًا إليه السماح بقدوم أساقفة يكون المسيحيون هناك، أى فى اليمن، على استعداد للتعامل معهم، وكان هذا يعنى بالطبع أن يقدموا من الأساقفة المصريين الذين يدينون بالطبيعة الواحدة. ولما كان جوستنيان يُدرك ما يرى إليه أبرهة، إلا أنه أصر على رفضه، على الرغم من رغبته فى استمالة مملكتى أكسوم واليمن إلى صفه للوقوف معه فى صراعه المرتقب مع فارس، غير أن حلم الإمبراطور وطموحه فى استرداد ولايات النصف الغربى الرومانى، أمليا عليه سياسته العقيدية.

على أن الذى يعنينا هنا فى المقام الأول، أن ملكى إثيوبيا واليمن آثرا أن تظل كنيستاهما شاغرتين طوال هذه الفترة على أن يشغلهما أساقفة خلقيدونيون يخرجون بالكنيستين من الرعاية السكندرية التى كان قد مضى على علاقاتها مع الكنيسة الإثيوبية آنذاك قرنان من الزمان .وكان كلاهما يدرك جيداً أن الأسقف البيزنطى يمثل رأس جسر للنفوذ الإمبراطورى فى المنطقة التى يبشر فيها بدعوته، أما التبعية الرعوية لكنيسة الإسكندرية لا يمثل أدنى خطر على سلطة أى منهما، بل يمثل دعمًا روحيًا من جانب الكنيسة المحلية فى إثيوبيا بصفة خاصة للملك الأثيوبى، لما للكنيسة من حق الرعاية الدينية على نفوس شعب الكنيسة.

وقد ظلت الحال على هذا الاضطراب الذى صحب أيام جوستنيان بسبب سياسته الدينية، وذلك نتيجة لإصرار الأباطرة الذين خلفوه على السير على دربه مما عرض الولايات

الشرقية للوقوع فريسة سهلة فى يد الفرس .ورغم أن الإمبراطور **هرقل** **Heraclius** الذى اعتلى العـــرش الإمبراطـــورى عام ٦١٠م، ونجح فى هزيمـــة الفرس سنة ٦٢٧م، إلا أنـه اتبـع سياسة دينية اضطهادية فاقت كل ما سبقها على يد نائبه فى مصر « **قيرس** » المعروف باسم « **المقوس** » لإكراه المصريين على اتباع المذهب الجديد الذى ابتدعه والذى عرف بمذهب « **المشيئة الواحد** » Monothylite (**المونوثيليتية**)، واضطر بطريرك الإسكندرى الأرثوذكسى إلى الفرار للاحتماء بالرهبان فى صحراء مصر، وترك هذا بالتالى أثره على تعيين أساقفة جدد للكنيسة الأثيوبية التى ظلت على ولائها الكامل للكنيسة الإسكندرية ومذهبها العقيدى، حتى إذا دخل المسلمون مصر، عاد البطريرك **بنيامين** إلى بيعته ومارس سلطانه الرعوى الروحى فى حرية كاملة، وباشرت الكنيسة السكندرية إشرافها الكنسى ورعايتها الروحية للكنيسة الإثيوبية طيلة أربعة عشر قرنًا من الزمان (من السابع إلى العشرين) حتى عام ١٩٥٨م.

الهوامش

١ ـ جمال حمدان، **شخصية مصر، دراسة فى عبقرية المكان** ، القاهرة، طبعة دار الهلال، حـ ٢ ص٧٨٢ .

٢ ـ نجيب بلدى، **تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها** ، الإسكندرية ١٩٦٢؛ جورج سارتون، **تاريخ العلم** ، حـ ٤، ٥ ترجمة مجموعة من الأساتذة بإشراف محمد مصطفى، القاهرة ١٩٦٧م.

3 - Roncaglia, **Histoire de L'eglise Copte**, I, pp. 139-149; Bardenhewet, **Les PEéres de L'egalese**, I, p. 236.

4 - Sacrar, **Historia Ecclesiastica**, I, 19 .

5 - Rufinus, **Historia Ecclesiastica**, (P.L.XXI, 478-80).

6 - Socrat. **Op. Cit**. I,19 .

7 - Sozomenos, **Historia Ecclesiastica**, II, 24.

8 - Theodoretus, **Historia Ecclesiastica** I, 32 .

٩ ـ تكاد الصورة التى يرسمها مؤرخ الكنيسة لفرومنتيوس وصاحبه إدسيوس بعد أسرهما تشبـه إلى حـد كبير مـا جاء فى الكتب المقدسة عن قصة يوسف عليه السلام وصاحبه فى السجن الذى أصبح ساقيًا للملك بينما غدا يوسف مشرفًا على الخزينة

العامة .راجع Sozom. Hist Eccl. II. 24

١ ـ **الأريوسيون** نسبة إلى **القس السكندرى آريوس** الذى نادى بخلق المسيح وأنه من جوهر غير جوهر الأب، و**النيقيون** نسبة إلي **مجمع نيقية** الذي عقد سنة ٣٢٥ ونادي بأن المسيح «مولود غير مخلوق» وأنه «مساو للآب فى الجوهر» رداً على آراء آريوس .لمزيد من التفاصيل راجع، رأفت عبدالحميد، **الدولةوالكنيسة**، حـ ٥، فصل ٥ ـ ٦ .

11 - Socr. **Hist. eccl.** I. 19: Sozom. **Hist. eccl.** II. 24.

12 - Sozom. Hist. Eccl. II, 24.

13 - Roberson. **Prolegomena to Athanasius**, Operaomnia. Nicene Fathers. Ir p.48; Atiya. **History of Eastern Christianity**, p. 51; Hyatt.**The Charch of Abyssinia**, p. 31.

14 - Socrat. **Hist**. Eccl. II. 24: Sozom. **Hist. eccl.** III. 21.

15 - Athanasius. **Apologia ad Constatium**, 31.

١٦ ـ للوقوف على تفصيلات كل هذه الأحداث، راجع، رأفت عبدالحميد، **الدولةوالكنيسة**، حـ ٣ ص١٣١-١٥٢ .

17 - Athanas. **Historia Arianarum**. 47.

١٨ ـ راجع التفاصيل فى Athanas, **Apol. ad Const**. 25: Apologia de Fugo, 24; Hist - Arian. 48 .

19 - Athanas. **Apol. ad Const**. 31.

٢٠ ـ لعل الإمبراطور يشير هنا إلى فرار عزل أثناسيوس على يد أساقفة مجمع ميلانو الذى دعا الإمبراطور إلى عقده سنة ٣٥٥ بعد أن أصبح سيد الإمبراطورية بلا منازع .لمزيد من التفصيلات عن ذلك، راجع رأفت عبدالحميد، **الدولةوالكنيسة** - حـ٣ ص٢١٢-٢١٥ .

21 - Athanas. Apol. ad Const. 31

٢٢ ـ **Theod. Eccl** II, 13، و «**ماجننتيوس**» هذا هو القائد الذى اغتال الإمبراطور قنسطانز أخى قسطنطيوس سنة ٣٥٠، وقد أعلن الحرب عليه، وأوقع به هزيمة ساحقة فى عام ٣٥١، ولما فقد ماجننتيوس كل أمل فى تحقيق أى نجاح خلال العامين

التاليين، أقدم على الانتحار سنة ٣٥٣ .

23 - Athan. **Apol. Ad Const.** 31 .

24 - **Oxford Dictionary of By zantium.** Vol. I, art Axum .

٢٥ ـ ممتاز العارف، **الأحباش بين مأرب وأكسوم**، بيروت ١٩٧٥، ص٤٥ .

٢٦ ـ المرجع السابق، ص٩٢ ـ ٩٣.

27 - Malalas, **Chronogrphia**, p. 433

٢٨ ـ لطبـرى، **جامع البيـان** حـ٣ ص١٣٢-١٣٥، الفـخـر الرازى، **التفسيرالكبير** حـ١، ص١١٨-١٢٢؛ القرطبى، **الجـامع لأحكام القـرآن** حـ٢٠ ص٢٨٦-٢٩٣، النسـفى، **مدارك التنزيل** حـ٣ ص٦٧٣-٦٧٤، الألوسى، **روح المعانى** حـ٣٠ ص٨٨-٩٠ .

٢٩ ـ ابن هشام، **السيرة**، حـ١ ص٢٨/٣٠، **التيجان فى ملوك حمير** ص٣١٢؛ الطبرى: **تاريخ الأمم والملوك** ؛٢ ص١٠٥-١٠٦؛ ابن قتيبة، **المعارف** ص٦٣٧، اليعقوبى، **تاريخ**ح١ ص١٩٩، المسعودى، **مروج الذهب** حـ٢ ص٧٧-٧٨؛ ابن الأثير، **الكامل فى التـاريخ** حـ١ ص٢٥٣؛ البلخى، **البدء والتاريخ**، حـ٣ ص١٨٤، ياقـوت، **معجم البلدان** حـ٧ ص٢٦٢ .

٣٠ ـ تنسب إلى مجمع خلقدونية فى أسيا الصغرى والذى عقد فى عام ٤٥١ بناء على دعوة الإمبراطور « **مارقيانوس** » **Marcianus** .

31 - Shahid, **Byzantium in South Arabia**, p. 59.

32 - Ioannes Ephesus, **hits. Eccl.III** pp 323 FF.

33 - Trimingham, **Christianity Among The Arabs**, p. 305.

34 - Neale, **A History of the Holy Eastern Church**, II p. 142.

35 - Sellassie, **Amcient and Medieval Ethiopian History**, p. 142.

٣٦ ـ هدى، العالم البيزنطى، ترجمة رأفت عبدالحميد ص١١٨ .

37 - Trimingham, **Christianity Amang The Arabs**, p.302. N. 39.

المعتقد الشعبى فى الأولياء والقديسين

مصر أفريقيـا

ثروت أسحق *

مقدمـة:

١ ـ يقصد بالمعتقدات الشعبية التى يؤمن بها الناس فيما يتعلق بالعالم الخارجى والعالم فوق الطبيعى، ولاتحظى عادة المعتقدات الدينية بقبول وإقرار من رجال الدين الرسمي . (محمد الجوهرى - ١٩٨٣ ـ ٤٢ : ٤٧) .

٢ ـ ويذكر بيترفارب P.Farb فى كتابة عن بنى الإنسان فى اللجوء للأولياء والقديسين Muman Kind أن فلسفة الإنسان هنا إصراره على الاستمرار فى احترام الأرواح أو عباده الأجداد، أو الاستنجاد بالموتى فى وقت الشدة، وتوزيع التقدمات عنهم، وكأنما يعلن الناس من خلال طقوس الجنازة إن الموت غير موجود مع علمهم علم اليقين أن الموت حقيقة لا مراء فيها، وهكذا تعلن معظم المجتمعات بطريقة أو بأخرى أن الموت لا يعد بمثابة نهاية للانسان (بيتر فارب ترجمة زهير الكرمى ١٩٨٣ - ص ٤٥) .

أولا: مصـر:

الواقع أن الدين فى مصر يحتل مكانة بارزة فى صلب الحياة الاجتماعية وفى لب الثقافة المصرية منذ أقدم العصور، إذ يقول هيرودوت أن المصريين أكثر الناس تدينا، والحقيقة أن الدين قد ولج للشخصية المصرية وأصبح من العسير أن نفهم الشخصية دون أن نفهم موقفها من الدين، وقد لفت نظر علماء الاثار الاحتفالات الباهرة فى المقابر والنزهات التى يذهب فيها الاحياء للجوار مع الموتى، ومع أن الآلهة العظام تكف عن الابتعاد عن الناس وهكذا يصير امون الآله الذى يجيب دعاء الداعى "فإن الجماهير كأنت تصلى عادة إلى الألهه الأقل أهمية الذين لهم ميزة الاتصال المباشر بهم بدلا من التوجه إلى الآلهه العظام الموجودين فى المعابد، وفى بعض الأحيأن - يلجأون لأولياء العصور الذين يمكن التوسل بهم عند ابواب قبورهم. (جورج بوزنر وآخرون - ١٩٩٦- ١٦٣:١٦٤) .

---

* استاذ الأنثربولوچيا ورئيس قسم الاجتماع ـ كلية الآداب ـ جامعة عين شمس .

والأمر اللافت للنظر - عادة - أن العلاقات الدينية من أتباع المسيحية والإسلام - فى الماضى والحاضر - تبدو متشابكة ومتداخلة كليا مع الميادين الاقتصادية، والاجتماعية، ناهيك عن الميادين الثقافية (أليكسى جورافسكى - ١٩٩٠ ص ٢٠ :٢٩) . وهو ما يؤكده علماء الحملة الفرنسية عن مصر حين يذكرون "سوف يندهش القارئ الذى تعود على الدوام أن يقرأ فى كتب التاريخ عن المعارك الدامية التى تتبع حركة الأنشقاق الدينية حين يعرف أن كل هذه المذاهب متسامحة غاية التسامح، (علماء الحملة الفرنسية - ح١ - ص ٢٣) .

أولا :الدين والأولياء مصر:

يؤكد الباحث "سيد عويس "استمرارية الثقافة المصرية - فالاعتقاد بوجود حياة بعد الموت، ووجود إله للموت أو ملاك للموت فضلا عن مخاطبة الموتى هى ظواهر مستمرة فى التاريخ المصرى .وقد لاحظ الباحث فى دراسة عن إرسال رسائل لضريح الإمام الشافعى أن بعض الرسائل قد أرسلت من اهناسيا بمحافظة بنى سويف، وربط هذا بشكوى الفلاح الفصيح فى عهد ملوك اهناسيا .وفى دراسة عن الأنشاد وفقا للطريقة الحامدية الشاذلية اكتشف أن بعض الالحأن كأنت أقدم من الكلمات، وأن الآداء فى بداية بعض الألحان قريب الشبه بالألحان الكنسية، وأن الدعوات تتشابه لدى الامهات المسلمات والمسيحيات، وقد فسر هذا بأن مصر لم يكن لها نيل واحد، فهناك نهر الديأنات ظهر مع الخوف من المجهول وأنتهى بالإيمان بإله واحد بدعوة اخناتون، ثم جاءت المسيحية تحدثهم عن الفادى المخلص، ثم جاء الإسلام مع قدوم عمرو بن العاص .ولهذا لما احتضنت مصر تعاليم هذين الدينين تمثلت رموزهما واسرارها الشبيهة اشد الشبه بما كانت تعى من رموز وأسرار (سيد عويس - ١٩٨٥ - ٢٨ :٣١) و (سيد عويس ١٩٧٢ - ٥٤ : ٦٧) وقد لاحظ عويس أن الذين يرسلون خطابات إلى الإمام الشافعى يخاطبونه وكأنه شخص حى وذلك رغم مرور أكثر من ألف ومائة وخمسين عاما، وأنهم يخلعون عليهاألقاب التعظيم، فهو مثلا " صاحب المقام الرفيع "و "صاحب الموكب العظيم"، و "صاحب السيادة الفضيلة "، و " صاحب المجد والشرف "وهو "السيد وتاج الرأس"، والمولى ...إلخ وهو الامام الملهم ذو البصيرة، والبعض يخاطبونه بلغة الشفرة "وهو يملك القدرة على الأنتقام من الأعداء "ورفع الظلم والأنتقال من منطقة لأخرى، وله القدرة على الشفاء وتدمير إسرائيل، وهو قادر على عقد جلسة هيئة المحكمة الباطنية وهو يتمتع بقدرة على اتيان المعجزات.

وإن دلــت هــذه الامثلة على شئ "فأنما تدل على مكأنته التى تبدو أعلى مكأنه بعض الحكام، وهى أقرب إلى مكانه الله الكريم المتعال، بل رب الأرباب عند المسلمين كافة من المصريين وغير المصريين.

وتعقــد جلســة المحكمــة الباطنيــة فى عُــرف الذين يرســلون خطاباتهم بحضرة النبى الكريــم، والخلفاء الكرام، والأئمة، والأقطاب وصاحبة الشورى رئيسة الديوأن السيدة زينب، والحســن والحســين وجميع الاولياء (المصدر نفسه ص ٣٢ :٤٤) ويرى ميلاد حنا ان هناك صياغة مصرية تبحث عن الارضية المشتركة فى الديانيتن، وان هذه الخصوصية المصرية قد افرزت انسانا يكمن تدينه الإسلامى المسيحى داخله فهو الذى يعطيه الامان فى مواجهة صعاب الحياة وأزماتها.

ولذلك يرى البعض أن الدين الشعبى الذى يسود بن البسطاء القوم يجد متنفسا للتعبير عنه من خلال الطرق الدينية، والتبرك بالأولياء، واتباع الخلفاء والأقطاب فهو خطاب لحياة العلمة للعوام، وهو ما يفسر انخراط الناس فى الطرق الصوفية التى زاد عددها فى مصر سواء بالنسبة للاصول او الفروع على ٨٠ فرقة، وبعض هذه الطرق قد تتجاوز صحيح الدين، إذ هم ذلك يقولون "إن العبد انما يتعبد بأوامر الدين ونواهيه رغبة فى الوصول إلى الله، فاذا وصل جاز له التحرر منها جميعا".

وبعض الطرق الصوفية تنسب للأولياء وألأقطاب فيها صفات خارقة، بل ان السيد البرهانى الذى كنى نفسه بالقطب الغوث قد حاول أن يرى ذاته فى الذات الإلهية أو متحدة معها، فهو يسافر غيبا ويحضر غيبا وأن كل الملائكة تحت تصرفه.

كما ان أولياء الطرق الصوفية يعدون بمثابة وسطاء بين الله وعباده .ومن هنا يقرر البعض ان شطحات الصوفية تعتبر خليطا من الافكار السائدة قبل وبعد الاسلام، فهى نوع من الايديولوجيا جاءت لتقوم بوظيفة اجتماعية محددة تسعى لاعادة انتاج الواقع الثقافى – الدينى (شحاته صيام ١٩٩٥ – ١٠ – ٦٠–١٨٩) .

وهى خصوصية نادرة ففى المحصلة الصافية فان مصر نصف اوروبية وثلث آسيوية وسدس أفريقية وفى داخلها تبدأ أوربا عند الإسكندرية وآسيا عند القاهرة وافريقيا عند اسوان (ميلاد حنا ١٩٩٦ – ٩–١٥) ويركز لويس عوض على أن التجربة الدينية لثقافة البحر الأبيض

المتوسط والتى نجدها فى الثقافات المصرية والأشورية، والبابلية ، واليونانية، واللاتينية، والعبرية، والعربية فى المسيحية الأرثوذكسية والكاثوليكية، والإسلام السنى تمثل تجريد العلاقة بين الفكر والعالم الخارجى بين الله والإنسان، والبحث عن أخلاق موضوعية لاشخصية وهى تسعى لإنشاء مدارس او فرق فى الدين، وصياغة بيانات وإعلانات عن العقيدة، بينما تكن التجربة الدينية للثقافات الأنجلو سكسونيــة فى الاعتماد على المنهج الاستقرائى، وهى تجريبية أكثر منها تجريدية، وهى براجماتية ونسبية فالتجربة الدينية هناك تنهض على التجربة الفردية، فليس لها أنبياء ولارسل، أما قديسوها ومتصوفتها وفلاسفتها فهم أقل عددا من نظائرهم فى حوض البحر المتوسط. (لويس عوض ٤٨ : ٤٩) .إن الصفات الموضوعية للأولياء وقربهم من الله تحث الإنسان المصرى على التماس البركة والحماية، وطلب العون منهم فهو عادة يقاسى من متاعب الحياة المادية والاجتماعية، وأولئك الاشخاص قد سبقوه فى مواجهة ملمات الحياة والتمسك بتلابيب الدين رغم ما واجهوه من مصاعب مادية ومعنوية .وطالما أنهم أحياء عند الله ينعمون بالمكافأة فإن بإمكانهم مساعدته .

ونحن تعتقد أن مدخل الطابع الاجتماعى Social ccharachter الذى تبناه إريك فروم E.Fromm والذى يركز على مفهوم الشخصية فى رطار الظروف الاجتماعية والثقافة القائمة، والمدخل التاريخى الذى أصَّلَهُ ابن خلدون الذى يستعين فيه الباحث بالبصيرة الاجتماعية لتفسير التاريخ وتحليل احداثه بوسعهما وسيلة مساعدة الباحث فى فهم المكانة التى يتخلها الأولياء فى نفوس الأفارقة بصفة عامة، والمصريين بخاصة، ولقد عانت القارة السوداء من عنت المستعمر، وكان الدين الشعبى والرسمى بمثابة الايديولوجيا التى يتمسك بها الأفارقة فى مواجهة المستعمر، فقد استجاب سكان مصر لكرازة مرقص الرسول الافريقى الاصل، وقامت الدولة الرومانية الوثنية حين اراد دقلديانوس ان يحول مصر إلى مقبرة للمصريين، ولم يزد هذا سكانها إلا إصرارا على عقيدتهم إلى الحد الذى جعلوا فيه من عام توليه الحكم بداية للتقويم القبطى وهو عام ٢٨٤ ميلادية، ولايزال هذا التقويم القبطى ساريا للان، وكانهم لايكتفون بالسخرية من المستعمر بل ويمنحون انفسهم الحق فى إعلان أن سطوة روما وأباطرتها الذين حكموا العالم بقوة السلاح يمكن أن يغلبوها بقوة الفكر وأيدلوجية العقيدة، وقدمت مصر فى عصر الشهداء مئات الألوف من الشهداء الذين لم يزدهم الاضطهاد الوثنى إلا إصرارا على مسيحتهم.

وعندما تحولت الإمبراطورية الرومانية المسيحية باعتبارها الدين الرسمى للدولة شكلت المسيحية المصرية (المذهب الإرثوذكسى الذى يعنى استقامه الرأيي) ثورة وطنية عارمة ضد كرسى الامبراطور الرومانى، ومن ابرز القادة الذين قادوا الكنيسة فى القرن الرابع وواجهوا البدع الدينية وجسدوا صلابة الشخصية المصرية فى مواجهة الامبراطورية الرومانية - الشرقية والغربية - القديسأأثناسيوس (٢٩٧ ـ ٦٧٢) الذى قال قولته الشهيرة "أنا ضد العالم" ويقصد بالعالم هنا الإمبراطورية الرومانية إذ إن إنشاء مدرسة الإسكندرية اللاهوتية ظل من إهم الإنجازات الفكرية التى واجه بواسطتها العقل المصرى ب ءيديولوجيته المذهبية البسيطة العقل الجرامكو ـ رومانى الذى كانت تمثله جامعة البطالسة فى الرسكندرية كما تمت كذلك ترجمة الكتاب المقدس للغة القبطية.

ولذلك يمكن اعتبار المسيحية المصرية امتدادا تاريخيا للتراث النضالى القومى والاجتماعي الذى بدأ بثورة الفلاحين الأولى قبل ذلك بحوالى ٢٢٨٠ عاما .وقد ساعدت أيديولوجية الدين على أن يقف الاقباط صفا واحدا فى وجه المذهب الملكانى الذى ساندته روما ونشروا هذا المذهب فى النوبة والسودان والحبشة والمغرب العربى.

وقد رحب الأقباط فى مصر بالعرب فى القرن السابع، لكى يخلصوهم من اضطهاد روما المسيحية، فالعنصر العربى من أصل قاعدى واحد مشترك مع العنصر المصرى، وإذا كان العرب قد عربوا مصر ثقافيا فإن ذلك قد تم بصورة تدريجية وقد استلزم التحول الدينى واللغوى مرور عدة قرون تم بفضل القرآن بينما مصرت مصر العرب جنسيا (جمال حمدان ١٩٩٣، ص ٣٣ :٤٣) . وقد أصبح لمصر هويتها الدينية المتميزة فى ظل الإسلام، ففى العصر الاموى شهدت مصر انتقاضات فلاحية وكادت احداهما ان تقضى على جيش عبد الملك بن مروان، وفيما بين عامى ٨١٣ و ٨٣٢ تحت حكم العباسيين قامت ثورات فلاحية حتى اضطر الخليفة المأمون إلى أن يحضر بنفسه إلى مصر للإشراف على إخماد واحدة من اخطر هذه الثورات التى استمرت نحو ٨ شهور .وقامت أنتقاضات أخرى ضد الفاطميين وبخاصة فى زمن المستنصر.

ومامن شك أن الدولة الفاطمية المركزية قد شعرت بخصوصية مصر فتوجت جهودها ببناء الجامع الأزهر الذى تحول إلى قبلة للعلماء والطلاب من البلدان العربية والإسلامية، ومنه

انتشرت الدعوة الإسلامية إلى ربوع أفريقيا بعد أ ن كانت الدعوة قد وصلت إلى معظم أقطارها من قبل دون أن تتمكن من توطيد أركانها ومؤسساتها.

ومن الواضح أن المصريين قد تعاطفوا مع بعض مبادئ المذهب الشعبى إبان مرحلة الانهيار الاقتصادى والاجتماعى خلال حكم الاخشيد، غير أنه لما حاولت الدولة الفاطمية إجبارهم على التشيع بالمعنى المذهبى ظهرت الأيديولوجية المذهبية السنية لدرجة أنهم حاصروا قصر الحاكم بأمر الله واجبروه على احترام مفاهيمهم الدينية السنية.

وقد كان للدين فى أفريقيا نكهته القومية فى مقاومة المحتل - أيا كان دينه أو مذهبه - فاللافت للنظر أنه إبان الحروب الصلبية برزت الوحدة الوطنية حين أظهر المسيحيون تحت العباسيين موقفا شجاعا، إذا رفضوا ادعاء الغزاة بانهم يحاولون حمايتهم من الاغلبية المسلمة، فالتراث المشترك اهم بكثير من مناصرة هؤلاء الغزاة الذين لا يكتفون برفع علامة الصليب زورا بل ويخالفونهم فى المذهب والثقافة واسلوب الحياة، ومصداق ذلك أيضا ما حدث ابان الحملة الفرنسية على مصر حين جاء نابليون معلنا نفسه - ومن بعده كبار القادة فى جيشه - حاميا للإسلام فى مصر ضد جور الدولة العثمانيية فى الوقت الذى دنس عساكره الأزهر الشريف بخيولهم وممارستهم، بينما اشتكى الأقباط فى الوقت نفسه بأن المستعمر الفرنسى يخطط للتخلص منهم برفض الاعتماد عليهم فى جمع الضرائب وما لبث السكان أن قاموا بثورة عارمة ضد الفرنسيين.

كما وقفت الايديولوجية الدينية حائلا دون تمكين الاستعمار الإنجليزى من شق الصف، وهو ما دعا اللورد كرومر إلى أن يذكر بموضوعية "انه من المتعذر تماما أن نميز بين القبطى والمسلم فى مصر "واللافت للنظر فى ايديولوجية الدين فى أفريقيا أن لها - كما ذكرنا - ما يميزها ويبرز خصوصيتها، فمصر على سبيل المثال ظلت ترفض فكرة الجامعة الإسلامية التى تدير دفتها دولة الخلافة العثمانية دون أن تنحاز لمبررات البيت العالى .ومع هذا فاننا نؤكد أن مصر قد تأثرت منذ عصر محمد على بفعل تحولات اجتماعية واقتصادية وسياسية خطيرة حدثت فى التكوين الاجتماعى الاقتصادى المصرى كنتيجة للتغلغل الرأسمالى إبان المد الاستثمارى الأوربى، إذ اصبحت عجلة الإنتاج تدور كاستجابة أساسية للاحتياجات الخارجية ومطالب الشرائح الاقطاعية، إذ كان من أهم نتائج التغلغل الراسمالى

خلال الحقب الاستعمارية خلق بنيات جزئية راسمالية عصرية الطابع فى اطار التحديث الكولينالى والتبعية للمستعمر، ولاينفى هذا حدوث التداخل والفصل بين العناصر التقليدية والحديثة وانعكس هذا كله على البنية الثقافية ونسق القيم (ثروت اسحق ـ ١٩٩٣، المبحث الثالث) ومن العجيب حقا انه مع وجود مؤسسات دينية عملاقة تمثل المسيحية والاسلام فى مصر ـ منها على سبيل المثال الكنسية القبطية التقليدية الارثوذكسية المذهب بمؤسساتها العريقة والتى قاومت المذاهب الاخرى الدخيلة وفندت مزاعمها .والازهر الشريف قلعة الاسلام السنى وقبلة علماء الدين الاسلام وطلابه من كل مكان ـ فان الدين الشعبى يجد له تربة خصبة فى نفوس الناس، إذ ان الشخصية المصرية قد تأثرت بالرقائق المتتالية للحضارات التى عاصرتها والتى تمثلت فى الحقبة الفرعونية بمراحلها المختلفة، وما تلاها من الحقب اليونانية - الرومانية التى تداخلته فى الحقبة القبطية ثم الحقبة التى شهدت دخول الإسلام لمصر، قد ادى ذلك إلى هذه الصياغة التى تبحث عن الارضية المشتركة فى الديانتين وتتحاشى الخوض فيما يثير الخلاف والفرقة (ميلاد حنا ١٩٩٦، ص ٩ : ١٣) ولسنا بحاجة إلى ان نؤكد خصوصية المجتمعات الأفريقية فى الدين فى ضوء ارتباطه بمجمل البنى الاجتماعية والثقافية القائمة بل أن البعض يؤكد على خصوصية التجربة التاريخية المصرية كذلك من حيث تخليقها لاسلام ومسيحية ليسا كإسلام الجزيرة العربية أو الفاتيكان وتطويرها من ثم لأسس الشراكة فى الوطن الواح (نيفين عبد المنعم "محرر" ـ ١٩٩٥ ـ المقدمة) .

ولعل هذا المنطلق النظرى الذى يكمن فى هضم ومزج الثقافات المتتابعة التى وفدت إلى مصر واخراجها فى نسيج ثقافى متفرد يوضح العلاقة التفاعلية بين الطقوس والممارسات الإسلامية والمسيحية فى مصر وتأثرها بمعتقدات وممارسات فرعونية قديمة، فظاهرة ارسال الرسائل إلى مقابر الاولياء والقديسين فى مصر هى ظاهرة قديمة جديدة، فقد كانت هذه الرسائل فى العصر الفرعونى تكتب عادة على وعاء أجوف أسطوانى الشكل يصنع عادة من الخزف أو الفخار أو تكتب على ورق البردى أو ورق مصنوع من الكتان، واستمرت فى صورة خطابات تحوى أرق عبارات التكريم وتطلب رفع الظلم وقضاء المصالح الارضية (على فهمى ـ بدون - ٣٤، ٣٥).

ثانيا :الدين والأولياء فى أفريقيا :

يرى جيمس فريزر أن المسافرين إلى فلسطين يمرون عادة على مبان من الأحجار يقال أنها تضم قبور أولياء او قديسين، وبعض هذه المبان تقع فوق قمم التلال، ويتكون الضريح

نفسه من بناء حجرى بسيط ليست له نوافذ فى أغلب الأحيان وبداخله محراب، وهى فى بعض الأحيان يكون الضريح بناء معماريا فخما تزينه النقوش وأحجار الزينة كما هو الحال فى مسجد ابى هريرة، وتغطى أرض الضريح عادة بالحصر .وهذا الضريح ينظر إليه على أنه المركز الذى يشع منه تاثير هذا الولى فإذا كان الولى ذا مكانه روحية عالية فان تأثيره قد يمتد إلى مسافة طويلة .وعند الضريح يسكن حارس على الدوام، ويذكر فريزر أنه كثيرا، ما رأيت زوجات فقيرات أو امهات قد مرض أزواجهن أو اطفالهن يزرن الضريح وقد أحضرن معهن مصباحا زيتيا يضعنه أمام الضريح ويوقدنه.

غير أن فريزر ما يلبث أن يشير إلى العلاقة بين إكرام الأولياء والاعتقاد فى القوى الخفية، ففى كثير من الأحيان لاحظ فريزر أن الأشجار المطلة على الضريح مزينه بخرق الفلاحين لاسترضاء الأرواح التى تسكن هذه الاشجار وفقا لاعتقاد الأهالى، وقد تعود الناس الذين رآهم الذين يقاسون من أمراض مزمنة والنساء والحوامل أن يلجأوا للاضرحة التى تضم رفات الأولياء للشفاء من أمراض والحصول على ساعة ميسرة اثناء الولادة، بينما يعتقد الناس أن من يتجرأ وينتزع احد فروع الشجرة المطلة على الضريح يصاب بالشلل، إذ أن روح الولى هى التى تكسب الشجرة قوتها .فإذا نام البدوى بدافع الخشوع تحت شجرة من هذه الاشجار المقدسة فان روح الولى كثيرا ما تظهر له فى رؤيا وتكلفه بعمل ما، أو تحثه على تقديم نذوره وهو يلبى هذا الامر على الدوام (جيمس فريزر - ترجمة نبيلة عبيد - جـ ٢، ١٩٩٨ - ص ٣٩٦ : ٤١٧) .

وتزخر إفريقيا بتراث ضخم من المعتقدات، وهناك قائمة كبرة من الأولياء والقديسين، والملفت للنظر فى أفريقيا هو اختلاط الأديان وتزاوج الاشخاص الذين ينتمون للاديان التوحيدية بل وتتعدد كذلك الزيجات التى تضم أصحاب الديانات التوحيدية مع الذين ينتمون لمذاهب غريبة أو مع الوثنيين .

ومن الواضح ان المسيحية قد دخلت وادى النيل فى السودان فى العصور الوسطى، وقد انتشرت فى بعض المناطق خارج وادى النيل شرقا وغربا، كما وصل النفوذ المسيحى إلى جبال النوبة فى كردفان .ومن اشهر قديسات السودان زينب أول راهبة من جبال النوبة (سميت بعد رهبنتها ماريا نظرا لاشتراط تغيير الاسم بعد الرهبنة) وبعد الإسلام سلكت القوافل فى

السودان الاوسط واختلطوا بالسكان المحليين كما انتشر الإسلام فى الكثير من البلدان الأفريقية كنيجيريا والسودان والسنغال وأرتريا وغيرها.

والواقع أن اللجوء للأولياء والقديسين فى أفريقيا له علاقة وثيقة بممارسات قديمة اتصلت بعبادة الأسلاف غير أنها تبلورت بعد دخول المسيحية والإسلام إلى معظم بلدان القارة السوداء وبخاصة فى المناطق التى تسيطر عليها القبائل التى قبلت المسيحية والإسلام فاخذت شكل الاعتقاد الجازم بولاية هؤلاء الأسلاف وفاعلية شفاعتهم، فالأسلاف أموات إلا أنهم أحياء .وتسود لدى العديد من القبائل فى افريقيا التى دخلتها المسيحية والإسلام مؤخرا ممارسات الدين الشعبى وتتصل الثقافات الوثنية والعبادة التوتمية مع طقوسيات الأديان التوحيدية التى اعتنقتها هذه القبائل ويجزم البعض من امثال هوبير ديشان أنه لدى بعض القبائل تتمتع أرواح الموتى بموهبة الحلول فى كل مكان فهى توجد فى العالم غير المنظور وفى الوقت نفسه توجد عند القبور، وحول المحاريب، وتتضمن الاحياء وتراقب سلوك الناس، ويمكنها إن تدعو إليها الأحياء فاذا فعلت كان ذلك سببا فى موتهم، بل أنه عند قبائل الاوياتحى فإن أرواح الموتى يمكن ان تظل فى المكان الذى توفى فيه الشخص أو تسبح تائهة فى الغابات حيث تسكن الأحجار أو أعالى الأشجار .وفى قبائل البامبارا يناشد رئيس الحفل روح المتوفى قائلا : أتوسل اليك ألا تؤذينا، فدعنا نعيش فى سلام ووئام، وليكن زرعنا ناميا ومحصولنا وفيرا، وامنحنا بركاتك، فقد أدينا لك جمع حقوقك ونحرنا لك القرابين، ومن ثم تنحر الذبيحة ويلقى دمها داخل القبر .

وفى شمال ساحل الذهب للرجال وحدهم حق الاتصال بارواح الموتى، واما النساء فلهن ان يشهدن حفلات التضحية، فإذا عقمت المرأة فإنها فى العادة تتمسح بمحراب الأولياء الصالحين والأجداد لكى تنجب .اما فى قبائل منده فى سيراليون فانها فى العادة تعيش فى وئام مع أرواح الموتى وتتخذ منهم حماتها وهداتها.

وتفسير ذلك فى نظر ديشان يقوم على اعتبار أن القبيلة تشكل هيئة اجتماعية قوية ومتماسكة تقوم على أساس الموتى والأحياء، فلكل مرتبته الخاصة وأعلى مراتب هذا النظام الذين أسسوا تلك القبيلة أى الأولياء الصالحون.

ولقبائل الدوجو ن أساطير تتعلق بالجد الأول للقبيلة ويرمز له بالأفعى، ويعرف باسم Si-gui ويلى ذلك طبقة بينو Binou وهم الاجداد الاقدمون الذين يعتبرون بمثابة كهان

القبيلة، ويمكن معرفة اتصالهم بالناس بواسطة نزول حجارة معينة من السماء، ويلى ذلك طبقة ليبه Lebe وهو اقدم جد مات على صورة انسان ولكنه يحيا فى باطن الارض على صورة ثعبان فيمنحها الحياة والخصب، ولذلك تقدم القرابين إليه.

والواقع أن انتشار الإسلام فى غرب أفريقيا قد اتسع بصورة ملحوظة بواسطة الطرق الصوفية، واحتل زعماء هذه الطرق مكانة كبيرة فى نفوس اتباع هذه القبائل، فبفضل اتصال تلك القبائل بطريقتى القادرية والتيجانية اللتين وصلتا إليهم فى شمال افريقيا استطاعت قبائل التوكولير ان تحمل قبائل الاولوف القاطنة فى غرب افريقيا على اعتناق الإسلام فضلا عن قبائل البيل وقبائل ساراكولا.

وقد استطاعت القبائل الكبرى ان تحتفظ بمعتقداتها القديمة اما بفضل نظامها الاجتماعى كما فى البامبارا والدوحون أو بفضل متانة نظامها السياسى مثل قبائل الموسى وبوبو او بفضل وعورة موقعها الجغرافى مثل قبائل لوبى وباوتشى (هو بير ديثان - ترجمة احمد حمدى - ١٩٥٦، ٢١ : ١٢٨) . وقد ساعد ذلك على تقديس الاولياء والدعاه باعتبارهم ائمة ينبغى اسداء الفضل لهم، فجميعهم يجمعون إلى جانب قربهم من الله حجة المنطق والشجاعة والحنكة فى الزعامة والسيطرة والقيادة.

وفى شرق السودان لايختلف الأمر كثيرا مما سبق ذكره، فقد بدأ الإسلام فى مملكة كانم Kanem فى الشمال الشرقى لبحيرة تشاد إذ اعتنق احد ملوكها الإسلام فى القرن الحادى عشر، ولايخفى هنا ان مصر كانت من اهم المراكز التى انتشر منها الإسلام للجنوب فى السودان، وساعد انتشار اللغة العربية على ترسيخ المعتقدات الدينية بينما حظى الدعاة من امثال المهدى بمكانة بارزة فى قلوب وافئدة الناس.

واللافت للنظر ان نشاط الدعاة من ارباب الطرق الصوفية قد ادى إلى نشر الإسلام بين قبائل الزنوج منذ القرن الثامن عشر .وقد وجدوا فى شيخ الطريقة اماماً مزوداً بقوى علوية، وفى حلقات الذكر تجليا روحيا كما انه اشبع نزعتهم الطائفية وهكذا احتل الدين الشعبى فى قلوب الناس - بما فيها المعتقد الشعبى فى الاولياء - مكانة بارزة فى الحياة اليومية فى القارة السوداء .ومصداق ذلك ان الطريقة القادرية التى اسسها عبد القادر الجيلانى قد اثرت فى افريقيا من خلال فرقة القادرية كونتا Kounta التى يتبعها فى جنوب مراكش مشايخ سدبو وكذلك طريقة المريدين التى يزداد تأثيرها فى السنغال.

أما طريقة التيجانية فقد نشأت فى شمال افريقيا خلال القرن الثامن عشر وأسسها سيدى التيجانى بمدينة فاس، وقد زعم التيجانى أنه رأى الرسول فى المنام واخذ عنه هذه الطريقة.

وكان الفضل فى نشر الدعوة الإسلامية فى افريقيا الغربية للجهود التى بذلها دعاة الإسلام من المرابطين المغاربة وامتد نشاطهم إلى السنغال وغينيا والسودان .واقدم القبائل الإسلامية فى السنغال هى التوكولير وهى اكثر القبائل تزمتا وأشدها مراسا.

أما قبائل البيل والماندانج والساراكولا الذين يعيشون فى صحراء فرلو وشرقيها فهم مسلمون أكثر اعتدالا وأما قبائل الأولون التى تسكن غرب الإقليم فهى أكبر القبائل عددا واعظمها تسامحا فترى اعضاء مجالسهم البلدية فى سان لويس وداكار يشتركون دون حرج فى حفلات المسيحيين واعيادهم واعياد القديسين مثل عيد القديسة جان داراك.

واللافت للنظر فى افريقيا ليس التأثير الكبير للطرق السوفية فقط بل واختلاط الكثير من المعتقدات الدينية بمعتقدات وممارسات وطقوس دينية، ففى مستعمرة تينجر يختلط الإسلام بالسحر والاعتقاد فى الجان والزار كما هو الحال لدى قبائل جرما وهوزا وفى وسط نيجيريا يختلط الإسلام بالوثنية.

وفى ساحل افريقيا الشرقى ينتشر مذهب الخوارج فضلا عن المذهب السنى والمذهب الإسماعيلى ومع ان الكثير من هذه البيانات منسوبة لحقبة الخمسينات وقد حدثت العديد من المتغيرات السياسية والثقافية إلا أننا لايمكن أن نذكر أن القارة السوداء تعد تربة خصبة للاعتقاد فى ولاية أصحاب الصوفية والاولياء والدعاة الكبار، وهذا المعتقد يتواءم مع الاعتقاد فى ارواح الاسلاف والاجداد، وهذه الارواح قريبة منهم وتطلع على تصرفاتهم وعلاقاتهم وترعاهم، ولذلك يبذلون جهدهم لارضائها مما يرفعها إلى مستوى التقديس، إذ ان الماساى والناندى يعتقدون فى الوساطة التى تتمثل فى وحدة الارواح من ناحية ورجال الدين والسحر وكبار السن من ناحية اخرى.

وقد وجدت بعض القبائل فى صلاة الاستسقاء فرصة مناسبة لممارسة ما يعرف بسحر المطر Rain Magic فضلا عن الممارسات التى كانوا يمارسونها قبلا للحصول على الان والطمانينة من خلال حمل التعاويذ والتمائم والأحجبة والرسوم، وهكذا يؤدى السحر والدين إلى حفظ النظام الاجتماعى بينما تغطى المعتقدات الشعبية كل جوانب حياتهم تجنبا للصراع

النفسي والاجتماعي الذي قد يهدد كيانهم الاجتماعي ويفتت التماسك القبلي (هوبيرديشان - ترجمة احمد حمدى ومراجعة محمد دراز - ١٩٥٦، ٢٠ :١٤١) .

واللافت للنظر أن الأفارقة الذين اعتنقوا المسيحية أشد ميلا لاختيار قديسين محليين غير أن هذا لا ينفي الاعتقاد في غيرهم ممن ينتمون لجنسيات اخرى وبخاصة ان معظم الدعاة الذين حملوا لواء المسيحية إلى هذه البلدان إلى القبائل المختلفة في القارة من الاجانب .إذ لعبت البعثات التبشيرية دورا لايمكن انكاره، ففي السودان نجد القديسة بخيتة السودانية Bakhita، وفي الحبشة نجد الانبا تكلاهيمانوت الحبشي، اما في اوغندا فهناك العديد من القديسين من بينهم شهداء اوغندا الذين يحظون بمكانة روحية متميزة في المعتقد الشعبي .ومن بين من قمنا برصد مسيرتهم ممن يحتلون مكانة بارزة القديسة انواريتا Anwarite شمال زائير، والاب القديس سوريان تانسي Tansi في نيجيريا، والشهيد باكنجا Bakanja في الكونغو، والمبشر راسوماناريفو Rasoa Man-arivo بمدغشقر، والشهيد ميكل الاثيوبي Michael وشهيد اوغندا اونزا ورفاقه St. Iwanza، والأميرة الأفريقية شيكابا Chicaba بغرب افريقيا، والقديس بطرس عبد العبيد Peter the slave of slaves، والقديس مارتين دي بورس De Porres، والقديس بندكت الاثيوبي Benedict theBlack والقديس ادريان Adrian وقد ولد بافريقيا وبشر في أوربا، والقديس اوغسطينس Augusteine الذى نال شهرة واسعة في الغرب وقد ولد بشمال افريقيا، والقديسة مونيكا، St.Monica أمه، والقديس فلسنتيوس Fulsentius بشمال افريقيا، والقديس زانون St. Zannon الذى ولد في افريقيا وعاش في ايطاليا فضلا عن القديسين المصريين الذين ذاعت سيرتهم في افريقيا نظرا للدور الذى لعبته الكنسية القبطية في نشر المسيحية في افريقيا وبخاصة في النوبة والحبشة والسودان وليبيا والمغرب العربي ومن هؤلاء القديسين مرقص الرسول الافريقي كاروز الديار المصرية، والقديس ستبلانى St.Steplanie الشهيد المصرى، والبطريرك الاسكندرى الانبا سوريال من القرن الخامس، والانبا انطونيوس St.Anthony مؤسس الرهبنة الذى ذاع صيته في العالم كله، والشهيد كبريانيس St.Cyprian والقديس فكتور الاسود St. Victor، والقديس فابيوس St. Fabius، والشهيد موريس St. Maurice الذى كان احد جنود الامبراطور الرومانى، والقديس مينا St. Minas، والقديسة الشهيدة برباتو St.s. Perpetaua (FRancis MARion ـ ١٩٨٥ ـ ٦٠ : ٥٠) .

ولاشك أن المعتقد الأفريقى فى الأولياء والقديسين كان له أهمية كبيرة فى دعم الإيمان المسيحى، ودعم المعتقد الرسمى بحكايات متنوعة عن فاعلية هؤلاء القديسين، مما زاد من تأثير الدين الشعبى، وهكذا عزز هذا المعتقد فى التربة الافريقية الخصبة فكرة الوساطة والشفاعة من جهة، كما شكل مع الراقات الثقافية وقودا دائما لتشبيت الإيمان المسيحى غير أن هذا الاعتقاد لم يكن بمنأى عن الأفكار السحرية، والافكار الوثنية، والمعتقدات الدينية الاخرى فى القارة السوداء وأدى هذا إلى زيادة مساحة التسامح الدينى لدى القارة مصداق ذلك ان قبائل البيل والماندانج والساراكولامى غرب أفريقيا كما ذكرنا لاتجد غضاضة فى الاحتفال بذكرى قديسين مسيحيين افارقة او اجانب، إذ يحتلفون على سبيل المثال بجان دارك الشهيدة الفرنسية التى دفعت حياتها ثما للتعصب الدينى والمذهبى فى العصور الوسطى.

وقد تمكنا من دراسة حالة لطالب سودانى مسيحى يدرس اللاهوت بالمعهد الاكليريكى الكاثوليكى بالمعادى، وقد درسنا صورة المعتقد الشعبى وتوجيهاته الدينية حيث تقول الحالة :

" انا باتشفع بالقديسين فى أوقات الفرح والابتهاج والسرور وحالات الشدة والضيق والضعف، وانا دايما اصلى وألجا للتسبيح والشكر والتمجيد لهؤلاء القديسين" .

أما عن هؤلاء القديسين فى السودان فهم القديس دانيال كمبونى، والقديسة بخيته، والقديس فرنسيس الاسيزى.

والملاحظ هنا ان القديس دانيال كمبوني (ايطالى) ، والقديس فرنسيس الاسيزى (فرنسى) وحين طلبنا من الحالة ترتيب هؤلاء القديسين بحسب تواتر لجوئه لهم واستنجاده بهم وطلب شفاعتهم ذكر اولا القديس فرنسيس الاسيزى، ثم القديس دانيال كمبونى، وذكر فى نهاية القائمة القديسة بخيتة السودانية الحبشية، وقد يرجع ذلك إلى قلة عدد القديسين السودانيين، ولكننا كذلك نلفت النظر إلى الدور الذى يلعبه التكوين الدينى للحالة وثقافته الدينية المتسعة فى تشكيل هذا الاختيار وعندما سألنا الحالة عن موعد زيارته لهؤلاء القديسين ذكر ان ذلك يتم فى الأعياد وبخاصة عيد الميلاد .ومن المعروف أن رفات القديس كومبونى موجود باأحد كنائس الخرطوم.

ثالثا : معطيات الدراسة الحقلية - حالة مصر :

والدراسة الحقلية التى قمنا بها تمت على ١٦٦ حالة معظمهم من المصريين المترددين على مزارات الاولياء والقديسين فى القاهرة وغيرها من المدن والمناطق الاخرى، وقد شملت الدراسة ٧١,٥٪ من الاناث و ٢٩,٥٪من الذكور، كما ان نسبة المسلمين تصل إلى ٨٣,١٪ والمسيحيين ١٦,٩٪ .

كما أن نحو ثلث العينة من الاميين وتصل نسبة من تتراوح مستوياتهم التعليمية من الابتدائية للثانوية إلى الثلث كذلك، بينما تصل نسبة من حصلوا على مؤهلات جامعية إلى ١٠,٨٪، وهناك نسبة تكاد تصل بدورها إلى الربع لم توضح حالتها التعليمية بالتحديد.

وأكبر النسب تستحوذ عليها ربات البيوت فى العينة المدروسة وتصل إلى ٣٩,٨٪ ويليها من يعملون باشغال الخدمات إلى ١٥,٧٪، ومن يعملون بالمهن المكتبية والادارية ٧,٢٪، والحرفيين ٤,٨٪ والمهن التجارية ٣,٦٪ ، وقد استحوذ الطلاب على ١٢,٧٪ من العينة، وهناك ٤,٢٪ بدون عمل كذلك النساء.

وأكبر نسبة من المترددين على مزارات الأولياء من المتزوجين يليهم العزاب ثم المطلقون.وقد استحوذ الحسين على نحو ٣/٢ من الاجابات المتصلة بالاعتقاد فى الأولياء بقليل بالنسبة للمسلمين، إذ ان ٦٣٪ من مجموع افراد العينة المدروسة يعتقدون فى شفاعته، فهو حفيد الرسول وكذلك السيدة زينب ٥٨,٧٪ ولا غرابة فى ذلك فهما من آل البيت .ثم السيدة نفيسة ٣٠,٤٪ والسيد البدوى الذى يوجد ضريحة بمدينة طنطا ١٧,٤٪ والسيدة عائشة ١٠,٩٪ والامام الشافعى ٧,٢٪ والمرسى ابو العباس الذى يوجد ضريحة بمدينة الاسكندرية ٥,١٪ والسيدة فاطمة ٣,٧٪ والسيدة رقية ثم يأتى بعد ذلك السلطان ابو العلا والامام الليثى والامام زين العابدين وحسان بن ثابت وسيدنا الفرغل وسيدى سالم بكفر الشيخ .ويأتى فى ذيل القائمة رابعة العدوية المتصوفة التائبة .والسيدة رقية.

والواقع ان آل البيت يحتلون مكانة متميزة يليهم .الأئمة الكبار وأصحاب الكرامات ولاشك أن ما يصبغه النسب للبيت النبوى والدور الذى لعبه هؤلاء فى تصديق الدعوة الإسلامية فى بدايتها والمشاركة فى الدعوة الصادقة لنشرها رغم تجبر المشركين كان له الفضل الاكبر فى دعم المعتقد بمكانتهم السامية والمتميزة.

كما يلاحظ كذلك ان وجود المزار فى المدينة نفسها ساعد على القيام بالزيارة ويدعم المعتقد، فقد استحوذت المزارات التى وجد فى قلب مدينة القاهرة على النسبة الكبرى يليها اصحاب المزارات البعيدة فى الوجه البحرى وغيرها من المزارات بالنسبة للمسلمين وتذكر الحالة رقم ٢ " انا دايما باروح لسيدنا الحسين والسيدة زينب ولازم ازور المرسى ابو العباس لما نروح اسكندرية" ويساعد على هذا وجود بعض أيام الاسبوع التى تعد بمثابة الأيام المميزة للاحتفال بالولى على ما تذكر الحالة ١٦١ "سيدنا الحسين يومى الجمعة والسبت والسيدة زينب يوم الاثنين، والسيدة نفيسة غالبا يوم الخميس، وسيدى العارف بالله فى الاقصر، وده طبعا نزوره فى اى وقت ومن الواضح انها ربه اسرة وزوجها على المعاش ومن الصعوبة بمكان ان تذهب فى اى وقت إلى مدينة الاقصر لاخذ بركة الولى.

بينما عبرت ربة منزل أخرى "الحالة رقم ١٦٢ "وتقطن مع زوجها فى كفر الشيخ بانها تلجأ إلى سيدى سالم فى كفر الشيخ، واليوم بتاعه يوم الجمعة، وانا جايه هنا سيدنا الحسين ويومه السبت ...وسيدى ابراهيم الدسوقى (بدسوق) يوم الخميس" .

والحالة رقم ١٦٣ تقيم فى كفر شكر ذكر انه يلجأ للسيد البدوى، واليوم بتاعه يوم الخميس والحالة رقم ١٠٥ (قاهرية) تذكر "انا باحب السيدة نفيسة والست رقية والست سكينة وباحب السيد البدوى لما انزل طنطا لازم أزوره."

والحالة رقم ١٠٨ تذكر "انا باحب أزور الأولياء السيدة زينب والسيدة نفيسة والأمام الشافعى برضه السيدة سكينة والمسجد الرفاعى جنبنا " .

والحالة رقم ١٢٧ ربة اسرة تقيم فى طنطا تذكر "انا باحب السيد البدوى، ده اتولد وكان له اسنان، وكان فيه ناس بتاكل قام هو لحس بصباعه كل الصوانى، والناس دول ستة شيوخ منهم سيدى الأباصيرى، وابو السعود، والمتولى ، واثنين كمان واصبحوا سبعة بالبدوى."

والحالة رقم ١٢٩ وهى من ربة منزل من فيشة الكبرى بمحافظة منوفية تقول "باروح السيد البدوى يوم الجمعة، وفى المولد علشان اطاهر العيال، واعمل ندر، ولما انزل مصر ازور الحسين والسيدة زينب " .

والحالة رقم ١٢٦ (سائق ويقيم فى مدينة طنطا) ويقول " باروح السيد البدوى فى طنطا كل يوم جمعة، والحسين والسيدة زينب كل مدة كبيرة نصلى الجمعة فى الحسين والعصر فى السيدة " .

صورة المعتقد الشعبي:

١ ـ من الواضح ان المعتقد الشعبي يحاول ان يربط المادي بالمعنوي ـ في زحمة الحياة ومشاكلها ـ بالتوسل لدى الأولياء، لقربهم من الله ومكانتهم السامية حتى يتحقق المراد، وتحل المشكلات، وتصفو الحياة مما يكدرها ويعكر صفوها، وفي الوقت الذي يتحايل فيه المسلم على النصوص الصريحة التي تؤكد على ألغاء الواسطة بين الله والانسان فيحول المعتقد إلى مجرد التماس البركة فان المسيحي الارثوذكسي والكاثوليكي المذهب يؤمن بشفاعة القديسين وبان ارواحهم أمام عرش الله في السماء تطلب من أجل ضعفات البشر ومذلتهم، اما انصار المذهب البروتستانتي فلا يؤمنون بالشفاعة والوساطة بين الله والانسان، إذ ترتكز البروتستانتية على الايمان الشخصي.

أ ـ المعتقد الإسلامي :الله وحده هو الملجأ في المعتقد الإسلامي أما الأولياء فيكرمون في نظر من يعتقدون بولايتهم، ففي نظر الحالة رقم ١١٦ (بائعة حلوى تقيم في منطقة الحسين)، لانهم ناس صالحين طيبين زي الحسين والسيدة نفيسة والسيدة عيشة وام الغلام والسيد البدوي وسيدي فرغل ...عليهم ناس كويسين صالحين قريبين من الله "وهي تستطرد "انا ما الجأش إلا لله وحده لان غير كده حرام والانسان يلجأ إليه وحده وغير كده يبقى شرك بالله واحنا اتعلمنا كده في الدروس الدينية اللي بنتعلمها .الأول كنا جاهلين لكن دلوقت الشيخ بيعلمنا كل حاجة " .ثم تستطرد لفك الاشتباك بين التعليم الديني والمعتقد الشعبي" انا باعتبر الحسين أول الأولياء الصالحين وانا لا اتشفع بيه ولكن احب اصلي في الحسين وأزور الاولياء لانهم ناس صالحين وطيبين."

وتذكر الحالة رقم ١١٧ (تاجر مواشي يقيم بمحافظة الشرقية) "الأولياء ناس صالحين وهم منزلتهم بعد منزلة الانبياء والرسل وهم ما يعملوش اى أخطاء والواحد يحب يدعيهم علشان ربنا يسهل لنا كلنا زي الحسين، والست نفيسة وستنا عيشة ..انا باحب اروح ازورهم كلهم واتشفع بيهم علشان ربنا يكرمنا ..انا باحب ازور الحسين علشان هو اكبر الأولياء سنا ومقاما وبحب اتشفع به واندر له لما يكون العجل والجاموسة هتولد ادعي ربنا إنه يساعدني وتقوم بخير علشان هي المورد الاساسي اللي تساعدني على المعيشة لما يتولد(العجل) اجي للحسين واوزع الفول النابت علشان انا ندرت كده ..ولما يكون حد من العيال عيان أروح الاول للدكتور، وبعد كده ادعي سيدنا الحسين انهم يبقوا كويسين وبخير "ونلاحظ هنا أهمية مصدر

العيش فقد ذكره اولا وهو ينذر ثم يفى النذر وفى حالة مرض الأولاد يلجأ أولا للطبيب ثم يدعو متشفعا بالولى.

وأحينا تختفى المعرفة المتعلقة بسيرة الوالى غير ان هذا لايمنع من التشفع به، وعلى حد تعبير الحالة رقم ١١٨ (ربه منزل - امية عاملة بمدرسة فى بهتيم) انا باحب سيدنا الحسين وباتشفع بيه لما أكون نفسيا مش مبسوطة وفيه حاجة بتسبب لى ضيق علشان الاولياء ما بيعملوش حاجة خطأ ولايغلطوش، لان البشر بتغلط لكن الأولياء، ناس صالحين."...

وتذكر صاحب الحالة ١١٩ (مزارع - ٦٠ سنة - من المنوفية) " الولى هو انسان صالح ويعمل الخير علشان يساعد الناس الغلابة الفقراء، كلهم ناس صالحين ينتسبون للرسل والصالحين... " .

وتذكر صاحبة الحالة ١٢٠ (خادمة امية من شبرا) "كلهم بركة وخير وبالجأ ليهم لما أكون عايزة ربنا يفرجها على وعلى اخواتى ويسرنا ويحمينا " .

كما ان الحالة الأولى تذكر "انا اللى اعرفه انه ممكن يتحقق لينا اللى نفسنا فيه، واعرف انه جاى فى الاراضى الطاهرة "والملاحظ هنا ان الحالة تصبغ على الولى امكانية ان يتحقق المراد للبشر وهو صفة تطلق عادة على الله نفسه.

وتذكر الحالة الثانية (بقال من دير الملاك - دبلوم صنايع - ٤٢ سنة) ان المعتقد فى الولى يتضمن الاحتفاء به، فهى تذكر "انا جيت اقرا له الفاتحة واتبارك بيه "وتبرر الحالة الثالثة معتقدها فى الولى (حسان بن ثابت)بقولها "كان ايمانه قوى علشان كده ربنا يستجيب لنا علشان خاطره ..وانا باروح كل الأولياء اللى عندنا فى مصر."

والحالة الرابعة تضيف كذلك إلى الولى صفات تقترب من النبوة، فهى تقول "سيدنا حسان راجل حبيب النبى وكان بيدافع عنه ..دا انا باحس انى لما بازوره كانى زرت النبى."

ووالحالة الخامسة (ربه بيت - ٦٦ سنة - تقطن بحى حدائق القبة) تذكر ان محبتنا للولى وهى محبة لله نفسه (والملحوظة المهمة هنا هى ان هذا الرأى نفسه يتفق كثيرا والوصية المسيحية الانجيلية التى قيلت عن الله "من يكرمكم كرمنى "وهو يذكر "الأولياء الصالحين ربنا بيحبهم وبيحب اللى بيحبوهم علشان كده بنيجى ليهم يتوسطوا لنا عند ربنا يلى حاجتنا ويفرج كربنا "...انا مش باروح لأولياء كثير علشان بعيد عنى وانا ست عجوزة

وما فيش حد يوديني لكن الشيخ حسان في شارع الملك هنا جنبنا ولما بيفضي جوزي بيوديني السيدة زينب."

والحالة رقم ١٥٧ (أمية - ربه منزل - تعيش في ابوزعبل) تذكر ان الصلاة في مزار الولي كفيل تحقيق ما يطلبه الانسان، فهي تقول "السيد البدوي بركة والدعوة - في المسجد- تستجاب."

وهو ما تذكره الحالة ١٥٨ (ربه منزل من ابوزعبل) المكان اللي فيه الحسين(المسجد) طاهر وشريف علشان كده لما أعوز حاجة من ربنا أجي هنا وأدعي علشان ربنا يقبل الدعوة مني ".

وهوما تذكره الحالة ١٥٩ (ربة منزل - أمية - ابوزعبل) فهي تعتقد ان الدعوة في المزار حيث يوجد الضريح كفيلة بان تحققها السماء على الفور .فهي تذكر "أعرف ان الناس بتيجي له من آخر البلاد علشان يدعو وربنا يستجيب دعوتهم " .

والواقع أن المعتقد الشعبي هنا يربط بأحكام بين الصلاة والدعاء في موضع الضريح وبين تحقق الاستجابة . والحالة رقم ٧٦ (يعيش خارج القاهرة) تذكر "انا كل ما اجي مأمورية للشغل في القاهرة احل اصلي العشاء والفجر في مسجد سيدنا الحسين، لانه مكان مبارك ويشرح القلب ويزيح عن الواحد الهم، ولانه قريب من بيت أخويا اللي بانزل عنده أصله ساكن جنب المسجد."

وتذكر الحالة ٧٨ (تاجر) السر في قوة المعتقد في الأولياء، إذا انه يغرس عادة منذ الصغر من خلال عملية التنشئة الاجتماعية فهو يذكره "من صغري كانت والدتي تدعو دائما وتقول لو نجحت هاروح الحسين أحط اللي فيه النصيب والنذر واتعودت انا واخواتي على كده ..وأصبحت عادة لان جميع الأولياء مبروكين، ومش عيب نلتمس منهم الشفاعة، لانهم اقرب الناس إلى رب العرش.!

وقد يستبد الشك بالشخص فيعلن انه لايعترف بالوساطة بين الله والانسان، ومع هذا فهو يعلن انه يرغب في زيارة الاولياء أو على حد تعبير الحالة رقم ٦٠ (انثى في المنيا - دبلوم فني والسن ٢٠ سنة) " لا ملجأ إلا الله ولجوئني لله وحده لاشريك له، له الملك، وله الحمد، لكن انا هنا لمجرد الزيارة، وسيدنا الحسين - اللي انا بازوره - من بيت آل الرسول "وتذكر

الحالة رقم ٦١ (ربه منزل - اعدادية - من مدينة نصر) " الاستعانة بالله ..انا هنا لوفاء النذر والزيارة ..مجرد زيارة وهناك روحانية بينى وبين السيدة نفيسة ....إلخ "...والحالة هنا تأتى لزيارة الضريح، وللوفاء بنذر سابق، وهناك علاقة روحية بينها وبين السيدة نفيسة لكنها تعلن انها مجرد زيارة فحسب "وهو ما ذكرته الحالة رقم ٦٣ "ربة منزل - اعدادية - امبابة (فهى تقول فى زيارتها للحسين دى مجرد زيارة ."والحالة رقم ٦٢ (ربة منزل - حاصلة على بكالوريوس تجارة وتقطن فى مدينة بنها) تقول "انا جيت هنا لزيارة سيدنا الحسين لانه فيه رائحة النبى وساعات اروح سيدى عواض فى بنها لانه دعانى" .

وهى هنا تربط العقيدة بأحاسيس تتصل بالرسول أو بدعوة الولى الشخصية لها . والحالة رقم ٦٦ تربط بين الأولياء والقدوة الحسنة (ذكر بكالوريوس بتجارة - ٢٣ سنة)فهو يقول "انا لا اعتقد إلا فى الله سبحانه وتعالى ..انا باحس انهم قدوة فى السيرة علشان نسير على مناهجهم " .

والحالة رقم ٢٩ (ربة منزل - ٤٧ سنة - بكالوريوس) "إحنا بنيجى هنا وبنزور الاولياء عموما علشان نتقرب من الله فى الاماكن الطاهرة ..وانا أؤمن ام من يحبهم الله يحبب فيهم خلقه "...وانا عارفة ان حب الله والوصول ليه مش محتاج لواسطة ...إلخ" .

وقد حاول صاحب الحالة رقم ١١٥ (قهوجى - أمى) ان يوضح حدود التعامل مع الاولياء بقوله " :انا لا أروح لآى اولياء ولكنى اروح اصلى عند السيدة نفسية، والحسين، والسيدة عائشة، ولكن للصلاة بس، وإذا رحت أماكن الاولياء دى بالصدفة اقول الدعاء ده السلام عليكم يا أهل الديار من المؤمنين انتم السابقون ونحن اللاحقون نسأل الله لنا ولكم العافية" .

وهكذا يجتهد دعاة المعتقد الشعبى فى عدم الوقوع فى تناقض مع الدين الرسمى وتعاليمه ووصاياه.

أما بالنسبة للمعتقد الدينى فى القديسين لدى المسيحين فتحتل العذراء مريم مكانة متميزة فى قلوب المسيحين باعتبارها والدة السيد المسيح كلمه الله وعلى حد تعبير الحالة رقم ٤٠ (أولى فلسفة بالكلية اللاهوتية للكاثوليك) " القديسة الوحيدة لى هى العذراء مريم وألجأ لها عندما اطلب نعمة معينة فى حياتى العملية وايضا ألجأ لها عند الصعوبات."

والحالة رقم ٣٦ (طالب بكلية اللاهوت) " العذراء مريم احتملت الالام فى صمت وشاركت السيد المسيح الذى كان يحبها وكان لها مكانة خاصة فى قلبه " .

وتذكر الحالة ٣٤ (دبلوم زراعة وطالب بكلية اللاهوت) يذكر "فى كل صلاة اتذكر فيها شفاعة القديسين ولكن بالأخص مريم العذراء عندما اصلى من اجل الفقراء اتذكرهم دائما."

والحالة رقم ٣٩ (طالب بالمعهد الاكليريكى بالمعادى) يذكر "القديسة التى أحب أن اتحدث معها فى صلاتى هى مريم العذراء، لانى اعتبر نفسى ابنا لها وانها امى وعلاقتى بها فى أوقات وظروف غير محددة، فممكن فى وقت الضيق أو الفرح، وفى الأوقات العادية كذلك .لا احتاج لتقديم نذر لها لانني اشعر فى تقديم النذور كانى اعمل مساومة مع انى احبها لشخصها وليس لأدل المنفعة او الاستفادة ..لقد قدمت حياتها فى خدمة الرب تألمت مع المتألمين وفرحت مع الفرحين وهى أم الملتجئين نحوها."

ومن الواضح ان المعتقد المسيحى وشفاعة القديسين لدى أصحاب المذاهب الكاثوليكية والارثوذكسية لايجد معارضة من الكنيسة، بل على العكس تماما فان الكنيسة تبرز النصوص الدينية التى يحفل بها العهد القديم (التوارة) والعهد الجديد (الانجيل) لابراز هذا المعتقد.

وتبرز الحالة رقم ٣٨ (طالب بالمعهد الاكليريكى بالمعادى) الجانب الإنسانى فى سيرة الشهداء، فهو يذكر عن مريم العذراء "يعجبنى فى العذراء تواضعها والذى اعرفه عنها انها كانت شابة مثل باقى الشابات، وكان لديها طموح ورغبات كأى انسان آخر، وكان لديها حق رفض دعوة الله لها ، ورغم حقها فى الرفض الا انها استجابت لهذه الدعوة (بان تكون اما للسيد المسيح كلمة الله) وهى مرآة لدعوتى (دعوته الكهنوتية ليصح راهبا ورجل دين) فانا أرى دعوتى من خلالها" .

ومن الواضح هنا التوحد بين الحالة فى دعوتها الدينية والعذراء فى دعوتها الدينية لكونها أم المسيح" .

وتصل العقيدة إلى درجة كبيرة ومرتفعة فى الشهداء والقديسين فى عرف معظم الحالات، فالحالة رقم ١٣٦ ربة منزل تقول "شفيعتى سانت تريز وباحبها جدا لانى عمرى ما طلبت وخذلتنى أبدا ..... " .

والحالة رقم ١٣٧ توضح تدينها واعتقادها فى الشفاعة (ربة منزل - دبلوم تجارة - ٣٥ سنة) وذلك بقولها "تقريبا يوميا بازور كنيسة سانت تريز واحضر القداس انا وأولادى..." .

والحالة رقم ١٣٨ (ربة منزل - ابتدائية - ٤٣ سنة)تقول "صراحة أنا أول مرة أزور الكنيسة دى وأنا جاى النهاردة علشان أنا سمعت أنها عملت معجزات كثيرة لناس، علشان كده أنا باصلى، وأطلب منها انها تقف جنبى أنا وجوزى وأولادى والى أعرفه أنها قديسة عظيمة ولها معجزات عظيمة زيها" .

والحالة رقم ١٣٩ (سكرتيرة - ليسانس آداب - ٢٤ سنة) القديسة تريزه كانت يد ربنا معاها دايما، ولها معجزات كثيرة وعظيمة مع ناس كثيرة، منهم عبد الحليم حافظ..". وتقريبا انا بازور معظم الكنائس، والزيارة بتكون فى الغالب للصلاة "وترتبط الحالة بين زيارة مزار القديسة واعتبار زيارة القديسين بركة كما انه عن طريق هذه الزيارة تحدث معجزات عظيمة. (الحالة ١٤٦ - بكالوريوس).

والحالة رقم ١٤٩ (دبلوم تجارة - ربة منزل - مسلمة) تذكر "ربنا فى الأول وكل الأولياء الصالحين بعد كده ."والحالة رقم ١٢١(ربة منزل - دبلوم تجارة - مسلمة) تقول "سانت تريزة جت لى فى المنام مرتين فقلت آجى ازورها واشوفها وانا كان نفسى ازورها من زمام بسبب ان ناس كثير بتحكى لى عنها، وعن اللى بتعلمه، وانها عملت حاجات كثير لناس انا اعرفهم واحدة كنت اعرفها عيانة وجت وشفتها ودى أول مرة اجى فيها".

والمعتقد الدينى المسيحى برافديه الارثوذكسى، والكاثوليكى يجل القديسين ويحترمهم ويضع الشفاعة فى موضعها السامى والمميز ولا عجب فى ذلك فإن مجمع القديسين الذى يقرأ ضمن مقتضيات القداس الإلهى يتضمن رؤساء الآباء (ابراهيم واسحق ويعقوب) والقديسة مريم العذراء ثم يتدرج للبطاركة والقديسين والشهداء الذين ضحوا بأرواحهم فى سبيل الايمان ونشر الدعوة.

وقد زكى هذا المعتقد الاحتفالات الدينية التى تقيمها الكنيسة للاحتفاء بالقديسين كالعذراء مريم فى جبل درنكة باسيوط، وجبل الطير بسمالوط، والقديس مارجرجس بميت دمسيس بالدقهلية، والسيدة رفقة وأولادها الشهداء بالغربية بقرية سنباط، ثم الاحتفاظ بجزء من رفات القديس كمار مرقص الرسول الذى احتفى الاقباط باحضار جزء من جسده بعد

مساومات واتفاقات مع بابا روما (حيث سرق جسد القديس بمعرفة بحارة ايطاليين من الاسكندرية إلى روما) وتم احضار جزء من هذه الرفات باحتفال عظيم منذ ٣٠ عامًا بواسطة لجنة شكلها البابا كيرلس السادس كما قام البابا كيرلس السادس ايضا باستقبال الرفات مع مئات المواطنين الأقباط صندوق يحمل هذا الجزء من الرفات (فى مطار القاهرة الدولى)، وتستقطب مزارات القديسين مئات الأقباط على امتداد العام، كما تصدر الكتب والأناشيد والترانيم الدينية التى تحكى عادة قصة القديس وجهاده فى سبيل الإيمان موسومة بصورة الفعلية او الصورة التى تخيلها الرسام القبطى للهيئة الجسدية للقديس.

واللافت للنظر ان الكثير من هذه الكتيبات تنشر بها المعجزات التى تحدث للناس بشفاعته بمرور الوقت مرفقا بها فى حالة المرض والشفاء الشهادات المرضية التى تثبت الحالة المرضية وما يوضح الشفاء باقرار الاطباء (مسلمين ومسيحين) والواقع ان ما ثبت المعتقد فى القديسين كذلك لدى المسيحين ما يعرف بظهورات القديس، واشهر هذه الظهورات ظهور العذراء مريم فى لورد بالبرتغال، والعذراء بالزيتون وظهور القديس مارجرجس فى قرية ميت دمسيس، ورؤى الناس للبابا كيرلس السادس آخر باباوات الكنيسة بعد موته فى الاحلام لقضاء مصالحهم وحل مشاكلهم الحياتية.

وهكذا يحمل المعتقد الشعبى والقديسون لدى المسيحيين التماس البركة وقضاء الحاجة، لقرب هؤلاء البشر من الله وحبهم ابان حياتهم للبشر وتمسكهم بالإيمان إلى النفس الأخير.

وفى صلاة القداس الذى يقيمه الأقباط الأرثوذكسى والكاثوليك لابد من قراءة قصة القديس الذى يوافق يوم وفاته عادة أو استشهاده، للتأكد على اعتراف الكنيسة بقداسته من جهة، واعتباره قدوة للمؤمنين من جهة أخرى ولسنا بحاجة لان نكرر أن المعتقد الشعبى فى الأولياء والقديسين قد يتخطى حدود الدين والمذهب، فالحالة رقم ٧٥ (ذكر - مسلم - على المعاش) يقول "انا ألجأ دائما إلى السيدة العذراء مريم، لانى منذ الصغر وانا اسمع انها مبروكة ولها نور ربانى ...وابسط الامثلة على هذا الكلام (بركتها) لى صديق عزيز على وكانت ابنته مريضة وكانت لاتقوى على الكلام، وذهب بها إلى اطباء كثيرين ولم يتم الشفاء، وعرض عليه (الحالة نفسها) أن نذهب إلى السيدة مريم العذراء وذهب كذا مرة وتم شفاء هذه الطفلة وانا واثق ان الشفاء من عند الله .ولكن شفاعة هؤلاء الناس عند المولى عز وجل كبيرة وهذه أبسط الحالات.

ب ـ المعتقد المسيحى وزيارة الاولياء والقديسين ويهتم الأقباط المسيحيون بزيارة ضريح القديس وتحفظ أجزاء من الرفات عادة فى انانيب خشبية ضلعة يبلغ طولها نحو ٥٠ سم، وقطرها نحو ٢٠ سم تحتوى على اجزاء من رفات القديس أو توابيت خشبية تضم الجسد بأكمله يحوطه الرخام من كل جانب، ويعطيه غطاء رخامى كذلك على هيئة مربع متساوى الاضلاع ويميل الكاثوليك لاستخدام الواجهات الزجاجية ويقل اهتمامهم باستخدام الأنانيب التى تحتوى على أجزاء صغيرة من رفات القديس، إذ يميلون للاحتفاظ بالجسد كله غير مقسم – فى كنيسة واحدة كما يحدث فى المزارات الاسلامية.

وقد سميت بعض الكنائس بأسماء قديسين دون أن يوضع جسد القديس أو جزء من رفاته بها وينسب للمكان نفسه فاعلية شفاء المرض من الزوار وتحقيق طلباتهم وحوائجهم، ومن امثلة ذلك كنيسة العذراء المغيثة بحارة الروم وكنيسة سانت تريز بشبرا وغيرها.

والكثير من القديسين الذين يحتلون مكانة بارزة لدى الكاثوليك من الغربيين كالقديسة تريزا، وفرنسبس الاسيزى وتشارل دى فوكو، والقديسة ريتا، وغيرهم فضلاً عن رموز الايمان المسيحى كالعذراء مريم، ويوسف الصديق وغيرهم فالحالة رقم ٣٨ (كاثوليكى) تذكر "انا ألجأ للعذراء مريم والقديس فرنسيس الاسيزى" .

والحالة ٣٥ كاثوليكى تذكر "ألجأ للقديسة مريم، والانبا ابرام والبابا كيرلس (قديسين اقباط) وشارل فيكو والقديس وانطوان ومارجرجس والأنبا انطونيوس واكليمنضدس الرومانى، وسانت تريز، والقديسة ريتا " ونجد هنا الدمج بين قديسين مصريين (بعضهم أرثوذكس) لمذهب والقديسين الذى ينتمون لجنسيات آخرى ويظهر هنا دور الارساليات الاجنبية فى التعرف بسيرة هؤلاء القديسين الغربيين.

والحالة رقم ٣٤ (كاثوليكى) يقول "انا اتشفع عادة بالعذراء مريم، والقديس يوسف، ومارجرجس، والبابا كيرلس، والقديس فرانيس الاسيزى والقديس اوغسطينس، والقديسة تريزا والقديس منصور دى بول.

والحالة رقم ٣٦ (كاثوليكى) يقول "انا باتشفع بمريم العذراء، والقديسة مارينا، والانبا انطونيوس والقديس فرنسيس الاسيزى "أما الحالة رقم ٤٠ (ارثوذكسى) فيقول "القديسة

الوحيدة لى هى العذراء مريم بس أنا زرت أماكن كثيرة بها أضرحة، زى القديسة رفقة فى ميت دمسيس وايضا مارجرجس فى نفس المكان، وايضا فى الفيوم الأنبا أبرام، وبعض القديسين فى أخميم، وتوجد بعض الأماكن التى بها مواسم (موالد) وفى وقت الموالد ازور هذه الاماكن، وتوجد أماكن ازورها بدون مواسم او مناسبات عن طريق رحلات معينة (رحلات تنظمها الكنائس أو رحلات خاصة يقوم بها الأشخاص بمصاحبة أسرهم لنوال بركة القديسين.

والحالة رقم ١٢٣ (ارثوذكسية) وقد قابلناها فى كنيسة سانت تريز بشبرا (وهى قديسة تعترف بها الكنسية الكاثوليكية فقط) ولكنها اردفت قائلة "انا بالجأ لمارى جرجس، (ولد القديس مارجرجس باللد فى فلسطي) وتعترف بقداسته الكنائس الارثوذكسية والكاثوليكية بجانب أنه شفيع المملكة المتحدة (البروتستانتية المذهب) ومارمينا، والبابا كيرلس .

والحالة ٢٤ بالمثل (أرثوذكسى تمت مقابلته بكنيسة سانت تريز) اردف قائلا "انا باتشفع بمارجرجس ومارمينا والانبا ابرام، والبابا كرلس" .

والحالة ١٢٥ بالمثل (أرثوذكسية تمت مقابلتها فى كنيسة سانت تريز) تضيف "انا باتشفع بمارجرجس ، والسيدة العذراء" .

أما الحالة ١٤١ (أرثوذكسى ويقيم بشبرا الخيمة - مدرس - بكالوريوس تربية) فيقول "انا دايما بلجأ للعذراء مريم، والباب كيرلس، ومارمينا وماجرجس، والقديس بشنونه."

والحالة ١٤٢(ارثوذكسية - بكالوريوس تجارة - تقيم بالقطامية) تذكر "لجأ دايما لأم النور العذراء مريم، والقديس مارجرجس "ثم تردف قائلة "واحيانا القديس مارمينا، والباب كيرلس، والقديس ابو سيفين، وغيرهم كثير "والملاحظ هنا ان هناك من تتشفع بهم دائما وتضعهم فى مركز الصدارة، ومن نتشفع بهم فى بعض الاحيان" .

والحالة ١٤٣ (ارثوذكسية - ربة منزل وتقيم فى عزبة النخل) تذكر انا دائما ألجأ للباب كيرلس ومارمينا، والسيدة العذراء " .

أما الحالة ١٤٤ (متزوجة - تعمل بمهمة فنى مفارش وتقييم فى حى شبرا) فتقول" "انا باتشفع بالعذراء مريم ومارى جرجس، فى كل وقت سواء كان ضيق او فرح".

ونلاحظ ان الشفاعة لاتتصل بوجود مشكلة معينة أو عوامل مستجدة بل انها تتشفع بهم فى السراء والضراء .أما الحالة ١٤٥ (ارثوذكسى - دبلوم - يسكن فى حى شبرا) فيقول "

انا باتشفع بالعذراء مريم ومارى جرجس، والملاك ميخائيل "والملاحظ هنا انها تتشفع باحد الملائكة باعتبارها كائنات علوية تخدم الله دون انقطاع .والحالة ١٤٨ (ارثوذكسية من مدينة السلام) فتقول بالجأ طبعا للعذراء، والقديس ابانوب (مزاره بسمنود - غربية) ومارجرجس ، وسانت تريز، والقديس الانبا بيشوى (وجسده مدفون بديره بمنطقة وادى النطرون) .

ج ـ التوسط بأولياء ينتمون الدين أو مذهب مختلف :ومن اللافت للنظر أن بعض الأشخاص يتوسط بأولياء وقديسين ينتمون لدين آخر، وهنا تظهر فاعلية الدين الشعبى الذى يوسع دائرة الأولياء والقديسين، ليظل على الأشخاص الذين لاينتمون للدين نفسه، وهكذا يتجاو أولياء، وقديسون يلجأ لهم الشخص نفسه دون تفرقه، ولانقصد بذلك الشخصيات الشهيرة كالعذراء مريم التى ذكرها القرآن ومنحها التكريم فى الدنيا والآخرة، بل تقصد الاولياء والقديسين الذين عرفهم الناس فى عصور تالية فالحالة ١٤٩ (مسلمة - ربة منزل - وتقيم فى امبابـــة) وتمت مقابلتها فى كنيســـة سانت تريز (حيث توجد كنيستها بينما توجد رفاتها فى فرنسا) تقول "انا بالجأ لسيدنا الحسين والسيدة زينب، والسيدة نفيسة، وسانت تريز، انا سمعت عنها من واحدة جارتى مسيحية، وقالت لى ان الست تريزا بركة فجيت اشوف " والعبارة الاخيرة تعنى انها جاءت لتختبر ما سمعت وتتوقع استجابة دعواتها فى مزار سانت تريز" .

والحالة ١٥٠ (حرفى - مسلم - يسكن بشبرا) تمت المقابلة مع زوجته بكنيسة سانت تريز بشبرا) يقول "انا جيت هنا عادى مفيش حاجة، وانا عارف الكنيسة دى من زمان، لانى ساكن قريب منها، وباشوف ناس كثير بتيجى لها وبتكون زحمة قوى "والملاحظ هنا ان الاقامة فى أحد الاحياء الذى يتعايش فيه المسيحيون والمسلمون فى مودة واحترام متبادل يمكن ان يؤدى إلى سيادة مثل هذه الظواهر، وهو ما يدل عليه ما ذكرته الحالة "لانى ساكن قريب ..وباشوف ناس كثير بتيجى....إلخ " .

والحالة رقم ٥٨ (مسلم - على المعاش - خريج كلية التجارة) وهو يذكر "انا باروح الموالد مع اصدقائى المسيحين رحت الست دميانه (مزارها ببرارى بلقاس بالدقهلية) وأبو جورج (الاسم الشعبى للقديس مارجرجس)، والعذراء مريم .لها كنائس كثيرة تحمل اسمها فقط، إذ لايوجد لها رفات، وهو يردف "انا بلجأ دايما للسيدة العذراء مريم، لانى من الصغر

وانا باسمع انها مبروكة وان لها نور رباني وانها ظهرت كذا مرة (فى منطقة الزيتون وحى شبرا الخ) فاحنا اتعودنا دايما نزور كنيستها كل يوم أحد ."ونلاحظ هنا ان الزيارة اصبحت عادة يحرص عليها.

والحالة رقم ١٢١ (ربة منزل - مسلمة - دبلوم تجارة - وتمت مقابلتها فى كنيسة سانت تريزا بشبرا) تقول " سانت تريز جاءت لى فى المنام مرتين فقلت اجي ازورها واشوفها" ولاحظ هنا ان المعتقد الشعبى اخذ صورة العلاقة الشخصية بين الشخص والاولياء، إذ تذكر انها رأتها فى المنام، وانها حضرت لتزورها وتراها ثم تردف قائلة " انا كان نفس ازورها من زمان بسبب ان ناس كثير تحكى لى عنها وعن اللى بتعمله "ثم تقول "انا باروح كمان للحسين والسيدة زينب والسيدة نفيسة "والحالة رقم ١٢٢ (ربة منزل - مسلمة تقيم بالوراق) .تذكر "جيرانى قالوا لى إن فى الكنيسة من تحت فى المزار (مزال القديسة ترزل) اكتب اللى انت عايزاه وحطيه عندها وهو ممكن يتحقق ...وانا باروح الحسين والسيدة زينب لما اكون محتاجة ليهم، ومن غير حاجة كل فترة اروح ازورهم، وبارتاح لما أروح برضه السيدة نفيسة".

والحالة رقم ٧ (مسلمة - عاملة نظافة - أمينة) تذكر "انا باروح للسيدة نفيسة، والسيدة زينب، والشيخ الدسوقى، ووالدتى كانت بتروح مارجرجس مع واحدة مسيحية ...إلخ "

والحالة رقم ١٣٠ (مسلمة - ربة منزل) تقول "انا باتشفع بمارجرجس، وسيدى عمرو، والشيخ أبو السعود، والطريف أننا حين طلبنا منها أن ترتب هؤلاء الأولياء بحسب اهمية اللجوء لهم وطلب شفاعتهم ذكرت القديس مارجرجس اولا ثم سيدى عمرو ثم الشيخ ابو السعود.

والحالة ٤٥ (مسلمة - تعمل سكرتيرة بمؤسسة - ٣٢ سنة) تذكر" بازور كل نسل النبى - صلى الله عليه وسلم - فاروح الحسين، والسيدة زينب، أما السيدة نفيسة فأزورها باستمرار، لانها قريبة من بيتى، وبازور العذراء لما اكون فى مسطرد عند اختى وهناك مولد باروح وألف فى المولد.!!

والحالة رقم ٤٩ (مسلم - عامل - ابتدائية) يذكر انه يعتقد فى شفاعة السيدة زينب، والسيد البدوى، والحسين ثم يردف والعذراء مريم ..القبطية فى اسيوط وفى المولد (يقصد

مولد السيدة العذراء بجبل درنكه باسيوط) بيروحوالها مسلمين ومسيحين "ونلاحظ هنا انه يرى ان المولد يعد مناسبة مهمة بتجمع المسلمين والمسيحين، وان هذا يعنى تقديرهم لصاحب المولد واستحقاقه للتكريم.

والحالة رقم ٣٠ (مسلمة - ٧٠ سنة - تسكن حى روض الفرج) تذكر قائمة كبيرة من الاولياء والقديسين وهم تقول "انا اعتقد فى الامام الشافعى، والامام الليثى، والحسين والحسن، والسيدة نفيسة، والست فاطنة النبوية، والسيدة عائشة، والسيدة زينب، والسلطان ابو العلا، وسيدى المدبولى، وسانت تريز، ومارجرجس ".

وهى تحكى القصة التالية للدلالة على بركات سانت تريز "كان فيه واحدة ابنها تايه، وراحت سانت تريز وقالت لو ربنا رجع لى ابنى هاقطع صابعى بالخاتم وأقدمه لسانت تريز، وابنها رجع لها وراحت قطعت صباعها وقدمته للست تريزا لكن الست تريزا جات لها فى المنام ورجعت لها صباعها .لاحظ هنا القصة تحكى عن عظمة التضحية والنذر ثم عظمة المعجزة المتمثلة فى عودة الاصبع المبتور، ويرضه سمعنا كثير عن بركات مارجرجس وبيقولوا انه مبروك وسره باتع."

لاحظ هنا عملية السمع - وهى تجسد العلاقة القوية بين المسيحين والمسلمين فى المناطق التى يتجاور فيها المؤمنين من اتباع المسيحية والإسلام، وهى ظاهرة مصرية تعني انتفاء الصراع الدينى والذهبى فى المجتمع المصرى.

د- ترتيب الأولياء والقديسين بحسب لجوء الناس لهم :وقد طلبنا من الاشخاص ترتيب الأولياء والقديسين بحسب تواتر لجوئهم إليهم وطل شفاعتهم أى بحسب أهميتهم من حيث قضاء حاجاتهم، وتحقيق مطالبهم وقد جاء على رأس القائمة بالنسبة للمسلمين:

- الامام الحسين.
- السيدة زينب.
- السيدة نفسية.
- السيدة عائشة.
- السيد البدوى.

وجاء على رأس القائمة بالنسبة للمسيحين :

- العذراء مريم.
- القديس مارجرجس.
- القديسة ريتا.
- القديس مارمينا.
- الباب كيرلس.
- سانت تريزا.
- القديس بشنونه.

هـ. القديسون واختلاف النوع :

والطريف أننا وجدنا فى بعض الأحيان ما يشير إلى قضية النوع أى نوع الشخص وأن لهذا دوره أحيانا فى اختيار نوع الولى أو الشفيع، وعلى حد تعبير الحالة رقم ٣١ الستات دائما بتروح السيدة زينب والسيدة عائشة، أو السيدة نفيسة، وما بترتاحش فى سيدنا الحسين او غيره مش معنى كده ان احنا ما بنروحش ولكن بنرتاح مع اللى مننا " .

والحالة رقم ١١٥ تذكر "انا لا اروح لآى أولياء لكن أروح للصلاة عند السيدة نفيسة، والحسين، والسيدة عائشة، ولكن للصلاة بس وإذا رحت أماكن للأولياء دى بالصدفة باقول الدعاء ده "السلام عليكم يا أهل الديار من المؤمنين انتم السابقو، ونحن اللاحقون نسأل الله لنا ولكم العافية "..والحالة رقم ٩٩ وتقيم بشبرا الخيمة تقول "انا ما اعرفش إلا السيدة زينب، ولا أزور أى مكان آخر لاحظ هنا أنها رغم اقامتها فى شبرا الخيمة لاتزور سوى مسجد السيدة زينب رغم بعد المسافة بين محل السكن والمسجد، ورغم رقم المسجد المشار إليه من مساجد اخرى لاولياء كالحسين والسيدة نفيسة.

والحالة رقم ٩٨ (تقيم بالقلعة) وتقول باروح بس للسيدة زينب والسيدة نفسية ."وتذكر الحالة ٣٣ (سيدة مسلمة) لايوجد فرق بين رجل وست فكلهم فى حب الله سواء ولكن الواحد يميل للجنس اللى منه."

العوامل التى تدعم المعتقد الشعبى وتدعو لزيارة الولى :تكاد هذه العوامل وأسباب زيارة الاضرحة والمساجد والكنائس التى تحمل اسم اولياء وقديسين تتماثل لدى المسلمين والمسيحيين.

ـ احتلت الصلاة فى المسجد أو الكنيسة التى تسمى باسم الولى أو القديس المركز الأول ويعنى ذلك أن الأشخاص يحضرون لأداء الفروض والصلوات التى يفرضها الدين مع الأخذ فى الاعتبار اعتبار هذا المكان بركة، او على حد تعبير الحالة ٤٥ "لما احس بالدنيا ضاقت قدام وجهى أورح اصلى ركعتين لله وابكى فاحس بالراحة، لان مكان طاهر، ودول نسل النبى عليه الصلاة والسلام " .

وبالنسبة للمسيحين تذكر الحالة رقم ٣٤ "فى كل صلاة اتذكر فيها شفاعة القديسين، ولكن بالاخص مريم العذراء عندما اصلى من اجل الفقراء اتذكر دائما القديس البابا كيرلس، والقديس منصور دى بول، والقديسة تريزا ....وعندما اصلى من اجل المكرسين اتذكر القديس فرنسيس، والقديس يوسف البتول."

وتذكر حالة اخرى (طالب درس العلوم الدينية بالمعهد الاكليريكى بالمعادى "عادة الجأ للقديسة مريم فى اغلب اوقات الصلاة كعامل مساعد للتشفع عند الاب السماوى ...لقبول صلواتنا وغفران الخطايا" .

ويأتى بعد ذلك الدعاء فى المساجد والكنائس، إذ تذكر الحالة ٣١ (مسلمة (انا لما باجى ادعى وباقول يا رب ببركة السيدة زينب اللى جدها النبى تخفف عنا المشاكل وتصلح حالنا وتكرمنا يا رب العالمين".

وتذكر الحالة ٢٧ (مسلمة) " باجى هنا وادعى بالصلاح والهدى ان ربنا ينولنا اللى فى بالنا وبادعى أقول يا سيدة زينب انت نبت الرسول توسلى لينا عند الرسول وكمان لازم اصلى فى المقام."

وتذكر الحالة ٢٨ (مسلمة) ٢٨ " كان معايا اختى وكانت عدت بين الزواج وجت عندى زيارة وجبتها هنا وزارت وقالت يا سيدة زينب انصف اختى زى البنات، والحمد لله معدتش السنة وكانت اتجوزت ...وكان ابنى عنده ملحق وزورته سيدنا الحسين، وقلت يا حسين خلى

نفسك مع أحمد ابنى، والحمد لله على كل شيء ونفسهم معانا، ونفسى ربنا فوق كل شيئ، واحنا بنتجه ليهم ونشكر لهم."

لاحظ هنا استخدام كلمة النفس وهى تعبير سيكولوجى حياتى فهى تتكلم عن نفس الولى ونفس الله ..إلخ".

والحالة ٩١ (مسلمة) تقول "لما باكون تعبانه ومضايقة فى اى حاجة بتحصل لى اجى ازور وأقرا الفاتحة وادعى ربنا يفك ضيقى وزعلى لحد ما ارتاح خالص ."والدعاء هنا يؤدى إلى الطمانينة واشاعة الراحة النفسية.

والحالة ٩٣ (انثى مسلمة - عازبة - ٢٦ سنة) تقول "الدعوة هنا بتكون بركة عند الست الطاهرة والشريفة السيدة زينب".

وتذكر الحالة ٩٥ (انثى - مسلمة - ربة منزل) تقول "انا وجوزى والعيال نيجى عشان ربنا يباركنا كلنا فى رزقنا وفى عيالنا، أصل الزيارة دى بركة حلوة قوى بنتبارك بها طول السنة...إلخ".

والحالة ٩٦ (انثى - مسلمة - ربة منزل - ٢٦ سنة) "انا جيت للسيدة علشان تشفينى وتحوش عنى ولان نفسيتى تعبانه".

ونلاحظ هنا انها تنسب للسيدة القدرة على الشفاء من المرض، ودرء المصائب - والنكبات، فضلا عن تحسين الحالة النفسية .والحالة ٩٧ (انثى - مسلمة - ربة منزل - ٢٠ سنة - امية) تقول "جيت هنا للفسحة ولزيارة السيدة زينب علشان ادعى لبنتى العيانة."

ونلاحظ هنا بالنسبة لهذه السيدة الشابة انها تحضر للترفيه (الفسحة) والدعوة لاجل شفاء ابنتها الصغيرة المريضة والتى ربما كانت بحاجة للتردد بها على مستشفى الاطفال للحصول على العلاج اللازم فى المحل الأول .والحالة ٩٨ (انثى - ربة منزل - مسلمة - ٣٥ سنة) " انا جيت هنا علشان أدعى لبنتى وتنجح".

وقد يكون سبب الحضور للزيارة والدعاء الشعور الامض بعدم الراحة النفسية والقلق، وعلى حد تعبير الحالة ٨٦ (انثى مسلمة - دبلوم - ربة منزل) "حسيت انى تعابنه نفسيا .. فيه حاجة مضايقانى ومش عارفة ايه هى".

وقد يكون السبب هو اليأس من التردد على الأطباء لطول امد المرض، وعلى حد تعبير الحالة ٨٨ "جيت علشان ادعى لابنى علشان تعبان شوية ولفيت عليه فى جميع المستشفيات ومفيش فايدة..." .

وقد يكون سبب الدعاء الرغبة فى دعم فاعلية الدور الذى تقوم به الاسرة فى تنشئها الاجتماعية لاولادها مع الايمان المطلق بقدرة الوالى على ان يجعل الابناء يطيعون الاباء ويستجيبون لاوامرهم، وعلى حد تعبير الحالة ٨٢ فهى تأتى للزيارة "علشان ابنى بيتعبنى وما بيسمعش الكلام، وبيضرب اخواته، فجيت ادعى له ان ربنا يهديه ..وأم هاشم لما نطلبها نلاقيها تجيب على سؤالك".

والحالة نفسها تستطرد للدلالة على قدرة الوالى على اسعاد الإنسان مهما كان محبطا بقولها "اجى للسيدة زينب لما تشتد الحالة على وأحس ان نفسى الموت ... "وقد يتردد الشخص بين تعاليم الدين وجاذبتي المعتقد الشعبى فيحاول التوفيق بين تعاليم الاسلام التى تنفى الوساطة بين الله والانسان واعتقاده القوى فى الولى حيث تقول الحالة ٦٥ (نثى - مسلمة - عاملة - ٣٢ سنة - تقرأ وتكتب) " أنا لا اعتقد فيهم ولكن باحس بالراحة والطمانينة هنا (فى مقام الولى) واحس انى لو دعيت بنا من مكان طاهر سيستجيب دعائى.. لما اكون بامر بضيق احس انى (هنا) قريبة من ربنا" .

ويلجأ المعتقد أحيانا للولى حين يعجز الشخص أمام مشكلة معقدة، وعلى حد قول الحالة ١٥ (ربة منزل ـ مسلمة) ". أنا جيت للمكان الطاهر ده علشان نتى عيانه، ولدت بعيب خلقى فى العمود الفقرى، والدكاترة قالوا لى ان الامل ضعيف ولازم سفرها للخارج، ولكن العين بصيرة واليد قصيرة، والناس قالوا لى روحى زورى الاولياء والشفاء من عند ربنا..." .

ولايخفى المعتقد هنا التمايز الواضح لمكان الضريح، فالزائر للضريح شعر بالقرب من الله، وعلى حد تعبير الحالة ١٥٢ (ارملة مسلمة - ٥٠ سنة) تقول "انا باجى على طول المكان ده، علشان هو مكان طاهر، والواحد فيه بيكون قريب من ربنا."

كما ان الدعوة قد لاتقتصر على الشخص بل تشمل الاقارب والاصدقاء، وعلى حد تعبير الحالة ١٥٣ (مسلمة - ربة منزل - تقيم ببشتيل وهى احدى قرى امبابة) أنا دايما باحب أجى

اصلى الجمعة فى سيدنا الحسين، وادعى لكل اللى أنا باحبهم، وادعى لأولادى وأحبائى!!..

بينما يكون سبب الزيارة الحاح الولى على الشخص اثناء نومه بان يقوم بزيارته، فالحالة ١٥٣ (ربة منزل مسلمة) " اللى خلانى اجى للمكان الطاهر ده هو أن سيدنا الحسين جانى فى المنام فقلت لازم اروح له ".

وعادة ما يركن المعتقد على الولى لحل مشاكل متعددة او لحل مشكلة معقدة كمشكلة الاسكان، فالحالة ٥٨ (ربة منزل مسلمة) تقول "انا جيت علشان خاطر كل حاجة .احنا قاعدين فى بيت فى بركة الفيل، وصاحب البيت عايز يطردنا، وجيت اتشفع عند ام هاشم علشان نبقى فى مكاننا "والحالة ١١٣ (ربة منزل - مسلمة) تقول "جيت علشان سيدنا الحسين يتشفع انه يلاقى شغلانه للواد .ابوه طارده من البيت علشان عايش عالة علينا"..
ولعل المشكلات الزوجية من ابرز الاسباب التى تستدعى اللجوء للاولياء وبخاصة بالنسبة لانثى، إذ أن هناك خسارة محققة من الانفصال عن الزوج دون طلاق او انتهاء العلاقة الزوجية بوقوع الطلاق بما يؤدى إليه ذلك من تبعات اجتماعية خطيرة تلحق بالزوجة والابناء، والحالة رقم ٤٢ (ربة منزل - مسلمة) تقول "انا عندى ٣ اولاد وبنت، ومرة جوزى ساب البيت فجيت لسيدنا الحسين فى نفس اليوم بعد خروجه من البيت، وصليت ودفعت اللى فيه النصيب ولما رجعت بالليل لقيت جوزى رجع فى نفس اليوم."...

كما يدخل فى دائرة المشاكل الزوجية الحرمان من وجود اطفال وبخاصة حين تصاب الزوجة بالعقم، حين تذكر الحالة ٧٠ (ربة منزل مسلمة) "انا ماكانش بيعيش لى اطفال وربنا رزقنى بطفل، وقلت انه لو عاش فأعمل ندر للسيدة طول حياتى" .

وبالنسبة للمسيحيين لايختلف الامر كثيرا فيما يتصل بالدعاء، فالحالة ١٤٤ (ربة اسرة - دبلوم - ٤٣ سنة) تقول "انا باجى الكنيسة (كنيسة مارجرجس بفم الخليج حيث يوجد رفات القديس بشنونه المقارى) انا باجى اصلى علشان حل مشكلة ..وعلشان بنتى فى الجامعة ..وبنتشفع بالقديس مارجرجس فى كل وقت سواء كان ضيقة أو فرج" .

والحالة ١٤٥ (رئيس حسابات - ٤٩ سنة) أنا جيت هنا أصلى من أجل حل مشكلة عندى، لان القديس بشنونة رجل صلاة وشفاعة".

والحالة ١٢٣ (ربة منزل) "لما باجى ازور (سانت تريز) بارتاح ..وجيت هنا النهاردة علشان ادعى لاولادى ربنا يقف معاهم، وسانت تريز تحرسهم "ونلاحظ هنا انها ترى ان بامكان القديسة رعاية اولادها فى ذهابهم وايابهم .وهى تستطرد بالجأ لمارجرجس ومارمينا ، والبابا كيرلس، والجأ إليهم لما باكون متضايقة، او حد من اولادى مريض او يعانى من مشكلة ." والحالة رقم ١٢٤ (ترزى - ٧٠ سنة - ابتدائية) "بالجأ للقديسين لما اكون محتاج ليهم فى الضيقات والازمات المالية والصحية ."

والحالة ١٢٥ (ربة منزل - تقيم فى دار السلام - دبلوم) تقول "بالجأ لهم لما اكون فى ضقة واتشفع بهم أو لما أكون مريضة او والدى مريض أو امى مريضة وأدعو ليهم علشان يشفوا ."ومن الواضح هنا ان الحاح المشاكل وبخاصة المشكلات الصحية هو احد العوامل التى تجعل الحالة تتشفع بالقديسين وعادة ما يقترن الدعاء والصلاة بتقديم النذور بالنسبة للمسلمين والمسيحين.

فالحالة ١١٧ (اجر مواشى مسلم) "لما تكون الجاموسة هتولد وتقوم بخير اجى الحسين واوزع الفول النابت علشان انا ندرت كده" .

والحالة ١٣٣ (ربة منزل مسلمة) "بلجأ ليهم لما اكون مريضة وللسيدة زينب مخصوص او فى النذور اللى على كل سنة."...

والحالة ٢٢ (محاسبة فى احدى المؤسسات - مسلمة) تقول "انا باندر لو تحقق لى امنية معينة اروح للحسين واحط مبلغ معين فى صندوق النذور ..وهى كل ما تقوم من الولادة بتحط مبلغ فى صندوق النذور "غير ان النذور قد تشكل بعض الصور المختلفة فاحيانا يتم تنظيف المزار والضريح فالحالة ٢٣ (ربة منزل - مسلمة) تذكر أنها شاهدت بعض السيدات ينظفن أرضية المزار بملابسهن الداخلية."!

غير أن الحالة نفسها تتكلم عن أشكال أخرى من المعتقدات الطقسية لها سمة سحرية وهى تحطى قصة للدلالة على هذا الشكل "ان احدى قريباتها ظلمها أخور زوجها وكان السبب فى طلاقها فعندما ذعبت معها لتدعو عليه وقلبت عليه شمعة فى الحسين، ووضعت المبلغ فى الصندوق هناك ولم يمر أسبوع حتى اصيب اخو زوجها فى حادثة، ثم رجع لها زوجها ، وعرف افتراء اخوه عليها...، لان الشمعة لما توقدها وتقوم تعليها وتطفيها يزيد من عقاب الظالم... " .

أما الشائع فى النذور فهو تقديم الشمع أو الفول النابت او اللحم المسلوق وعلى حد تعبير الحالة السابقة "انا مرة ندرت شمع ومرة فول نابت فى السيدة زينب ولما باندر حاجة للسيد البدوى بافرقه فى الحتة بتاعتنا لانه سفر .. " .

والحالة الثامنة يقول "بعض الناس بتندر علشان ربنا يسامحها ويغفر ذنوبهم ويرجعهم عن الطريق الغلط، وتمشى فى الطريق المستقيم ... " .

وبالنسبة للمسيحين فان النذور شائعة كذلك فاحالة رقم ٣٦ (بالمعهد الاكليريكى) تقول فى شرح عمق العلاقة بالقديسين "هم يرافقونى فى كل لحظة فى حياتى وكل خطوة أخطوها وتشفى بهم غير مرتبط بظروف معينة بل دائما هم أمامى وظن أن سعادتهم هتكون أكبر لوقدمت ندر أو خليت هذا النذر لمساعدة المحتاجين."

والحالة رقم ٦ (زبال)يقول"فى سنة ثالثة اعدادى جبت ملحق فى الانجليزى وخفت وعملت ندر وقلت فو نجحت هارمى(اضع فى الصندوق) عشرين جنيه فى كنيسة العذراء وفعلا نجحت ورميتها"

ولكن بعض الشخصيات قد تعارض فكرة النذور وعلى حد تعبير الحالة ٣٩ يقول"لااحتاج لتقديم نذر للعذراء، لانى اشعر فى تقديم النذر كانى اعمل مساومة (مقايضة) مع انى احبها لشخصها ومكانتها، ولست احبها لأجل المنفعة او الاستفادة منها، لذلك اكتفى بتذكرها فى خاطرى " .

ويربط البعض بين نية النذر وبين وجود امكانية الوفاء به، فالحالة رقم ٣٤ (مسيحى - وهو طالب بكلية اللاهوت) يقول "انا اقدم النذر عادة مبلغا من المال لكن لابد من توفر المال اى ليس فى وقت الضيق".

والواقع اننا لايمكن ان ننهى موضوع سبب الزيارة للاولياء قبل ان نعرض لاحتمال اتصال الجوانب الدينية والسحرية معا فى تأكيد الزيارة أو على حد تعبير الحالة ١٩ (ربة منزل مسلمة) وتقول "انا زرت سانت تريز بعد ماكان أهل جوزى عاملين لى عمل سفلى، وبقيت مش قادره اقعد فى البيت، فجوزى سال ناس وقالوا وديها مزار سانت تريز " .

*خاتمة:

إن الظروف الاجتماعية والاقتصادية التى مرت بها القارة السوداء بعامة ومصر بخاصة تلفت نظرنا إلى ان ظاهرة الاولياء، والقديسين لاتنفصل عن مجمل الاوضاع التى عانت منه أفريقيا، حيث نهبت ثرواتها وتم تصدير اولادها كعبيد لكى يباعوا فى أسواق أوربا وأمريكا، ومزقتها الصراعات والحروب الاثنية والعرقية واختلط فيها الدين بالعبادات الوثنية وفى الوقت الذى ظهرت فيها كنيسة وطنية فى مصر نشرت المسيحية فى ربوع أفريقيا انتشر الاسلام من خلال القوافل التجارية، وامتد تأثير الطرق الصوفية وغيرها لارجاء القارة، بينما اختلط السحر بالدين وامتزج الدين الرسمى بالشعبى، واقترنت ظاهرة التشفع بالأولياء بعبادة الاجداد، وهكذا قدمت افريقيا نموذجا فريدا للمعتقدات الشعبية في الاولياء والقديسين اما مصر فان هذه الظاهرة رغم انكار الدين الرسمى (أى الإسلام لها) تحتل موضعا مهما فى السياق الثقافى وتتصل بمجمل الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فى المنطقة، فقد ربطت الشخصية المصرية بين ظهور العذراء فى عام ١٩٦٨ وهزيمة يونيو، وحاجة الإنسان المصرى إلى ما يخفف معاناته، بينما اقترن نصر اكتوبر بحتمية عودة الإنسان المصرى لله وحاجته نزعة لصحوة دينية قوية تعيد الثقة للشخصية المصرية بالنصر على الاعداء، فالدين هنا هو وسيلة للتقرب من الله حيث تنسب الهزيمة لعنصر البعد عن الدين ويبرر النصر بعودة المصرى للدين.

إن المعتقدات الدينية السائدة فى مصر تعكس بدورها الرقائق المختلفة حيث تتكامل المعتقدات التوحيدية الفرعونية مع الاديان السماوية التى اعتنقها سكان مصر، فقد حاور المصرى البسيط نفسه من خلال المعتقد الدينى الشامل وسعى لإعادة إنتاج الواقع الثقافى والاجتماعى من خلال المعتقد فى الأولياء والقديسين، فالوالى والقديس بعبارة أخرى هو المصرى الذى نجح فى إرضاء الله وعاش الحياة بحلوها ومرها، وغلب الأهواء والشهوات وارتفع فوق الزمان والمكان، والولى يقدر الان ان ساعد من يجتازون الصعاب، ومن تزداد مخاوفهم نتيجة لوطأة المشكلات والازمات الاقتصادية والاجتماعية .. الجسدية والنفسية والروحية وهم فى هذا يجدون القدوة والمثال فى الولى فى مجتمع عبثت فيه المغريات المادية بالناس فبددت مثلهم العليا ولهثوا وراء القدوة فخذ لهم أصحابها فى

المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية (شركات توظيف الاموال...إلخ) فإذا عجز الشخص عن أن يجد الكلمات المهذبة والطقوس الفاعلة فى الحوار مع الذات الإلهية فانه لايظن أنه ارتكب إثما ، ان يتحاور مع الأوليا ء والقديسين يبثهم همومه واوجاعه الجسدية والنفسية والاقتصادية والاجتماعية.

ومن الواضح فى بعض الأحيان أن الشطحات - كما هو الحال فى بعض أفكار الطرق الصوفية - والمعتقدات الغيبية كما هو واضح فى كثير من التصورات المتصلة بقدرات الاوليا ء ووظيفتهم تختلط بصورة واضحة حين تزداد الضغوط الاجتماعية والاقتصادية ويزداد تمسك الحس الشعبى بان يتدخل الاوليا ء لتخفيف حدة الظلم الاجتماعى والاقتصادى وازالة الكربة التى تواجهها الشرائح المضغوطة والفقرا ء فى مجتمع لايخدم الاقويا ء فيه الضعفا ء ولايهتم اصحاب الملايين بالفقراء ولا يأبه السعداء بتأوه الشرائح المغبونه والشرائح المعذبة.

ونحن نعتقد ان السنوات الاخيرة بما حملته فى توجهات للإنتاج الاقتصادى والاجتماعى والثقافى فى بلد كمصر منذ مطلع السبعينات قد زادت من التمسك بالمعتقد فى الأوليا ء كما ان السنوات القادمة ستشهد ازديادا فى حدة الصراع بين العولمة والهوية الثقافية وفى المواجهة الثقافية بين احترام الذات (الوطنية) فى مقابل الانفتاح على الآخر، بينما سيزداد سيل الافكار والماديات المستوردة فى مقابل توارى الكثير من الافكار والمبادىء الاصلية والاصيلة ستتقهقر الحرف الوطنية فى مواجهة الالات الحديثة المستوردة.وتتوالى التوابع المتصلة بالخصخصة الاقتصادية ويزداد الحديث عن الاستنساخ والانفتاح الإعلامي والمعرفي .

وآليات السوق بما تحمله من منافسة شريفة او غير شريفة وهكذا سيزداد فى المقابل تأثير المعتقد الشعبى الذى يحاول اعداد فهم وإنتاج الواقع ما يخفف من حدة الصراع الثقافى والاجتماعى، ويضع بصمات روحية ولمسات تميزيقية - بوعى او بدون وعى - على الواقع الذى يزداد احساس الشخصية فيه بالهامشية والتغريب فى مجتمع سريع التغير.

وهكذا نرى أن المعتقد الشعبى يلعب دوراً مهمًا فى تخفيف حدة الصراع الاجتماعى والثقافى فتعود البسمة إلى شفاه العوام وهم الغالبية الساحقة فيزداد الاحساس بالقرب من

الله سـواء من خلال الدين الرسمى بمؤسساته ورجاله او الدين الشعبى الذى يغذى اعتقاد الناس فيما يمكن ان ينالوه من السماء لرفع كروبهم وتخفيف معاناتهم وآلامهم الاجتماعية والاقتصادية ويرى محمود عودة ان ظاهرة الاحتفاء بالأولياء تبدو ظاهرة مصرية اصيلة حيث ان لكل قرية ولكل من مدن مصر الكبرى وليا يحتفل الشعب بمولده وحين يقدس المصرى الاولياء فلكى ينالوا منهم الصحة لانفسهم والخصوبة لزوجاتهم والقدرة على ابطال مفعول الحسد والسحر المؤذى.

أما عن بعض الأولياء فان التقديس بالنسبة لهم يعد مجرد رداء، إذ هم يلعبون هذا الدور ببراعة حتى ينعموا بالاحترام والاعتبار ليس الا .غير ان عودة يؤكد ما سبق ان ذكرناه من ان الاعتقاد فى الاولياء والقديس يعكس قناعات المصرى باستمرار الكثير من المعتقدات الشعبية من حيث المضمون رغم تغاير الاشكال واختلافها عبر الزمان (محمود عودة - ١٩٩٥ - ص ٩٠: ١٤٢) .

ومن نافلة القول ان نظن أن رجل الدين (الرسمى) يقف بالمرصاد للمعتقد الشعبى فهو أحيانا يعرض لبعض الممارسات ويستأذن الناس فى تصحيحها ، واحيانا أخرى يغض النظر عن بعض الممارسات، حتى لايتضرر الناس او يقعوا فى صراع بين ما يمارسونه وما ينبغى عليهم أن يمارسوه بالفعل.

وفى بعض الاحيان يشجع الدين الرسمى كما هو الحال فى المسيحية القبطية (بشقيها الارثوذكسى والكاثوليكى (المعتقد الشعبى ويغذيه، فالكنسية الارثوذكسية تعلم الناس ان الاستشفاع بالقديسين يقوى رابطة المحبة بيننا وبين القديسين ويدفعنا إلى ان نرفع دائما نظرنا إلى السماء والسماويات (لاحظ هنا قضية القدوة التى تكاد تتوارى فى المجتمع ازاء ضغط الحياة المادية والضغط الثقافى لاساليب الاتصال الجمعى كالتلفزيون والدش فضلا عن انتشار الادمان والصحف والمجلات وشرائط الجنس...إلخ) . وتحمل الكنيسة علاقة الاحياء بالقديسين صورة علاقة المودة والحب حين تؤكد ان هذه العلاقة تطبع فينا صورة القديسين فنتشبه بهم فى افكارنا وسلوكنا وحياتنا اليومية . **وقد لا نغالى إذا ما أكدنا أن المعتقد الشعبى فى القديسين والأولياء فى مصر له نكهة ثقافية ودينية شديدة الخصوصية لاعادة فهم وإنتاج الواقع والتوافق مع معطياته .**

المصـــادر

١ ـ محمد الجوهرى - اشراف - **الدراسة العملية المعتقدات الشعبية**. الجزء الأول - دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٨٣ .

٢- جورج وزنر وآخرون ـ **معجم الحضارة المصرية القديمة** ـ ترجمة امين سلامة ومراجعة سيد توفيق - مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٦ - الهيئة العامة للكتاب - الطبعة الثانية - القاهرة - ١٩٩٦ .

٣- اليسكى جورافسكى - **الاسلام والمسيحية** - ترجمة خلف محمد الجراد - مراجعة محمود زقزوق - سلسلة عالم المعرفة - العدد ٢١٥ - الكويت - ١٩٩٦ .

٤- علماء الحملة الفرنسية - **وصف مصر . المصريون المحدثون** ترجمة زهير الشايب - الجزء الأول - مكتبة مدبولى - القاهرة - ١٩٧٩ .

٥- بيتر فارب - **بنو الإنسان** - ترجمة زهير الكرمى سلسلة عالم المعرفة العدد ٦٧ - الكويت - ١٩٨٣ .

وانظركذلك : جفرى بارندر ـ **المعتقدات الدينية لدى الشعوب** - ترجمة امام عبد الفتاح ومراجعة عبد الغفار مكاوى - سلسلة عالم المعرفة - العدد ١٧٣ - الكويت - ١٩٩٣ .

٦- سيد عويس - **الازدواجية فى التراث الدينى المصرى** - دار الموقف العربى - القاهرة . ١٩٨٥ وانظر المؤلف - **الخلود فى حياة المصريين المعاصرين** - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٢ .

٧-شحاته صيام - **الدين الشعبى فى مصر** - رامتان للنشر والتوزيع - الاسكندرية ـ ١٩٩٥

٨- ميلاد حنا - **خصوصية مصر - مهرجان القراءة للجميع** - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة ١٩٩٦ .

٩- لويس عوض - **دراسات فى الحضارة** - دار المستقبل العربى - القاهرة - ١٩٨٩ .

١٠- جمال حمدان - **شخصية مصر** - كتاب الهلال - العدد ٥٠٩ - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٩٣ .

١١- ثروت اسحق- **العرب فى تصور المصريين** - جامعة عين شمس - مركز بحوث الشرق الاوسط - القاهرة - ١٩٩٣ .

١٢- نيفين عبد المنعم ـ تحرير وتقديم ـ **ظاهرة العزف السياسى من منظور مقارن** - مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة - القاهرة - ١٩٩٥ .

١٣- على فهمى - **دين الحرافيش بمصر المحروسة** - ورقة بحثية - القاهرة - بدون.

١٤ ـ جيمس فريزر - **الفلولكلور فى العهد القديم** - ترجمة نبيلة ابراهيم - الجزء الثاني - الهيئة العامة لقصور الثقافة - القاهرة - ١٩٩٨ .

١٥- هوبر ديشان - **الديانات فى افريقيا السوداء** - ترجمة احمد صادق حمدى - مراجعة محمد عبد الله دزاز - الألف كتاب رقم ٥٢ - دار الكتاب المصرى - القاهرة ١٩٥٦ انظر :مجموعة كتب عن القديسين الافارقة:

16 - Francis Marion - **New African - Saints - St. Paul** - Publications - Africa Milano - 1985.

17- B. Lesto - **Bakhita - An Inspiting Life** - Canossian Generalate Roma - Without.

18- Joseph Bragotti, **Zeinab** - Paulines Publication Africa - Nairobi 1996.

19- Dominic A. Nicolillo - **Our Ancestors in The Fnith Paulines** - Nairobi, Kenya 1995.

٢٠ ـ الأب لورنزو - **مارياجوزفينا بفنوتى : اول راهبة من جبال النوبة** - ترجمة جيوفانى فانتنى بدون - الخرطوم - ١٩٩٤ .

٢١ ـ جوزيف هليط ـ **حب في أفريقيا** ـ دانيال كومبي ـ سلسلة الشهود ـ منشورات المكتبة البولسية ـ بيروت ـ ١٩٧٩ .

٢٢ - محمود عودة - **التكيف والمقاومة : الجذور الاجتماعية والسياسية للشخصية المصرية** - المجلس الاعلى للثقافة القاهرة - ١٩٩٥ .

العلاقة المصرية الحبشية بين التاريخ والسيرة الشعبية
دراسة حول سيرة سيف بن ذى يزن

د. كمال الدين حسين *

مقدمـــــة :

الإبداعات الأدبية، هى إبداعات لاتنفصل عن عوامل التغير الإجتماعى أو العوامل الخارجية الواقعة بزمن إبداعها، كتأثرها بالقوانين الفنية أو العوامل الداخلية التى تحكم تطورها الفنى .

ولما كانت السير الشعبية هى نتاج إجتماعى فى المقام الأول، عبر من خلاله الفنان الشعبى المبدع عن قضايا مجتمعه العربى، وأنساقه الإجتماعية،والثقافية، والسياسية، والقومية، وعن آمال الشعب وتطلعاته وأحلامه وطموحاته، "رؤاه وتصوراته". فيصدق عليها إذا ما يصدق على الإبداعات الكبرى فى عالم الآدب، والتى تعكس الوجود والحقائق الإجتماعية المعاصرة، لفترة إبداعها، وإن حملتها برؤيا شعبية .

من هنا يكون لفهم الإبداع الأدبى ـ أيا كان جنسه ـ من فهم ومعرفة الثقافى والإجتماعى الذى يعاصر لحظة إبداعه . وفى هذا نتفق مع من يقول بأنه : "لايمكن فهم نشأة الإبداعات الأدبية وتطورها بالإعتماد على منطق التطور الداخلى لها، وإنما يتعين ردها إلى التغيرات الإجتماعية والثقافية التى لحقت بالمجتمع فى فترة تاريخية محددة ".

نلخص من هذا إلى أن الإبداع الأدبى أيا كان جنسه، هو إحالة من المؤلف إلى السياق الإجتماعى الذى يشكل الإطار المرجعى الخارجى، أو إحالة إلى الظروف الخارجية، سياسية، وإقتصادية، وإجتماعية، وثقافية، والتى تعتبر ضرورة لتحقيق الإستيعاب والفهم الكامل لأى نص من النصوص .

ومن هذا المنطلق سيكون منهجنا لدراسة السيرة الشعبية المصرية "سيف بن ذى يزن" التى تعكس العلاقة بين مصر والحبشة فى زمن إبداعها .

الإطار المرجعى لسيرة سيف بن ذى يزن :

إتفق معظم الدراسين على أن السيرة الشعبية فى عمومها نشأت ولم تكتمل إلا فى مصر المملوكية، حيث تكامل الإطار المرجعى الخارجى بظهور "أسطورة القومية المصرية،

---

* استاذ الدراسات الشعبية المساعد ـ كلية رياض الأطفال، القاهرة .

التى تشكل أرضية لا غنى عنها فى نشأة الأدب الملحمى، وكان ميلاد سيرة عنتره المصرية دليلا أدبيا فولكوريا على تكامل شخصية مصر الإسلامية التى شرعت منذ ذلك التاريخ تتبوأ مكانتها فى المجتمع الإسلامى آنذاك، وتلعب دورها الحضارى الثقافى، وهو الدور الذى توج تاريخيا بدفاعها المظفر عن العالم الإسلامى،وطرد الصلبيين نهائيا، وهزيمة المغول إلى الأبد ".

لذلك لايكن بمستغرب أن خص المبدع الشعبى مصر بأثنتين من أهم السير الشعبية " التى تدور أحداثها فى مصر، بل ويتطلع ببطولة أحداها أمير مملوكى مصرى، وهاتان السيرتان هما "الظاهر بيبرس" وسيف بن ذى يزن" وكانتا إمتداداً لفلسفة أهداف السير الشعبية عامة، بحيث أنها جاءتا تعبيرا عن الواقع العربى، وآمال وأحلام وطموحات الأمة الإسلامية الجديدة، تجاه قوميتها، ونشر دينها الجديد،وإيمانه به، وتعبيراً عن تلك المعوقات والقوى المعادية التى كانت تتصدى لحركة المد الإسلامى، متمثلة فى الفرس والروم، والعدوات التقليديان للعرب من قبل ظهور الإسلام أو الصليبين والثونيين من المغول بعد ظهور الإسلام، من جهة أخرى، يصادف من يستقرأ أحداث السير الشعبية العربية، "أن أربع سير منها على الأقل تدور أحداثها بين الجزيرة العربية وأفريقيا بل قد لا يكون من باب المصادفة أن نصف أبطالنا الملحميين، ينتمون إلى القارة الأفريقية، فعنتره أمه ملكة حبشية، وسيف بن ذى يزن ولد وعاش وناضل فى أفريقيا حتى دفن فى مصر، وأبو زيد الهلالى سجل أعظم أمجاده وبطولاته فى أفريقيا . . أن هؤلاء الأبطال يمثلون رباطاً وثيقاً بين القارة الأفريقية وبلاد العرب".

أدرك القاص العربى عامة وفى مصر خاصة بأهمية الإرتباط بين بلاد العرب وأفريقيا لدعم تعزيز وحماية الإسلام، وليس هذا بمستغرب لو علمنا [إن أفريقيا والشرق العربى كانتا رقعة واحدة، حتى أنفلقت قشرة الأرض ففصل البحر الأحر بينهما] ، والبحر الأحمر رغم وعورة مسالكه لم يقف حائلا دون الأتصال البشرى، بين سكان بلاد العرب وأفريقيا، كما أن قدرا كبيرا من ذلك الأتصال كان ميسورا عن طريق باب المندب وشبة جزيرة سينا.

وقد وظف القاص الطريق البرى عبر شبة جزيرة سيناء فى سيرة "سيف بن ذى يزن" فى وصفه للرحله التى قام بها الملك ذى يزن من اليمن لغزو بلاد الملك بعلبك وقد مر فى طريقه من اليمن جنوبا إلى مكة شمالا حيث كسى بيت الله الحرام، ثم إلى يثرب " المدينة التى بناها وزيره الحكيم "يثرب" ثم إلى بعلبك، ثم ولج إلى أفريقيا حيث

أنشىء مدينة حمراء اليمن "بالقرب من بلاد الحبشة" التى يحكمها الملك سيف أرعد كما جاء فى السيرة .

أما بالنسبة إلى الحبشة فمن خلال الأزمنة التاريخية المختلفة كانت الحبشة هى حجر الأساس فى العلاقات بين أفريقيا والعرب، فالحبشة كانت مدخل العرب وملجأها إلى القارة حتى قبل ظهور الإسلام وقد بنى « العلاقات القديمة بين العرب والإفارقة، تلك التبادلات التجارية التى كانت تتم بينهم، بالإضافة إلى بعض الهجرات الجماعية التى قام بها العرب إلى أفريقيا، وكذلك مصاهرة بعض التجار والمهاجرين العرب للأهالى الأفارقة » .

كانت بلاد الأحباش "ويشمل هذا اللفظ معظم سكان القرن الأفريقى، الصومال، بلاد الحبشة، وارتيريا وبلاد البجة " ، هم الأكثر قربا من الجزيرة العربية، وكان تجار مكة يجدون فى بلاد الحبشة " متجراً حسنا "، ولعل هذه الصلة جعلت الرسول (ص) لما أذاه قومه يشجع أصحابه بالهجرة إليها، ووجد المسلمون رعاية طيبة من ملكها المسيحى، وبفضل تلك المعاملة الكريمة لم ينزل المسلمون بلاد الحبشة منزله أرض الجهاد". كما أقام المسلمون على الساحل الإفريقى وبالقرب من ميناء زيلع عدد من الأمارات المسلمة عرفت بالطراز الإسلامى . هذا عن علاقة العرب عامة ببلاد أفريقيا خاصة الحبشة، والتى شكلت واحد من محاور سيرة "سيف بن ذى يزن".

وعلاقة مصر ببلاد الحبشة التى شكلت المحور الرئيسى لسيرة "سيف بن ذى يزن"، هى علاقة قديمة، أزدادت قوة وإرتباطا، حين إعتنقت الحبشة الديانة المسيحية، وتوثقت العلاقة بين الحبشة وبطارقة الأسكندرية فى القرن الرابع الميلادى، واستمرت حتى بعد أن فتح عمرو بن العاص الاسكندرية ٦٣٨م .

كانت مصر قبله مسيحى الحبشة، إلا أن هذه العلاقة كانت تسوء أحيانا وتتحسن أخرى، ذلك تبعا لعلاقة حكام مصر بأقباطها الذين كانوا يهاجرون مستنجدين بالأحباش" حيث يحسون من الوالى ظلما وعسفا، حدث هذا فى عهد الحاكم بأمر الله الفاطمى، كما حدث فى أوائل القرن الثالث عشر حيث "لجأ عدد كبير من الأقباط إلى ملك الحبشة لا ليبلأ على أثر ما أنزله بهم السلطان الكامل ناصر الدين الأيوبى من إضطهاد، فى الوقت الذى كان الصليبيون يحاصرون فيه دمياط" .

كما يبدو أن الأحباش كانوا قد مالوا بشدة تجاه التعصب الدينى ضد المسلمين "فما بات النصف الثاني من القرن الثالث عشر، حتى وجدنا الحبشة تظهر أمام نفسها وأمام

العالم المسيحى، بأنها مركز الأمبراطورية المسيحية التى سيلتف حولها المسيحيون، وسيتحقق على يدى حاكمها القسيس يوحنا آمالهم وأحلامهم، ووجدنا الحبشة تتشبع بفكرة الصليبين، وتتحين الفرص للأشتراك الفعلى فى محاربة المسلمين، لكن بعد الشقة حال بينها وبين تحقيق هذه الأمنية ".

ما أن جاء القرن الرابع عشر حتى تطورت معاملة ملوك الحبشة لسلاطين المماليك فى مصر، وتجرؤا على تهديد أمن مصر، وتعدى الأمر حماية الأقباط والكنائس إلى التهديد بتحويل مجرى النيل .

فقد جاء فى أحد رسائل عمد صيوان (١٣١٤ ـ ١٣٤٤م) إلى حاكم مصر "إن نيل مصر الذى به قوام أمرها، وصلاح أحوال ساكنيها، مجراه من بلادى، وأنا أسده ".

كما قام سيف أرعد(١٣٤٤ ـ ١٣٧٢م) بالقبض على جميع التجار المصريين فى مملكته، وبعث بفرسانه لطرد القوافل الآتية من القاهرة إلى خارج حدود الحبشة . . . كما أن الحبشى أغار على أسوان ١٣٨١م . إذن التهديد لأمن مصر،وطرد التجار، والتهديد بسد مجرى النيل . . . كلها ملامح تاريخية للعلاقة بين الحبشة ومصر، وهى التى شكلت ملامح الأحداث الرئيسية فى سيرة "سيف بن ذى يزن ".

سيرة سيف بن ذى يزن

تعتبر سيرة سيف بن ذى يزن واحدة من السير الشعبية المصرية التى إبدعتها عقلية الفنان الشعبى المصرى، فقد أجمعت الدراسات على أن السيرة قد كتبت فى نهاية القرن الرابع عشر الميلادى، وأوائل القرن الخامس عشر، ومصر هى وطنها .

ويستدل الدارسون على ذلك من ذكر المؤلف لعدد من مدن مصر وشوارعها، أو تقاليد أهلها وعاداتهم، وإشتمال لغة المؤلف على كثير من التعبيرات المصرية، وقد لجأ المؤلف إلى حيلة فنية ربط من خلالها بين شخصيات السيرة من رجال وأعوان وأبناء وزوجات سيف بن ذى يزن، وإنشاء مصر وعدد من المدن المشهورة بها، فمصر ذاتها والتى تنسب السيرة عمارتها إلى سيف بن ذى يزن تقترن بإسم إبنه "مصر"، كذلك هناك إبنه "بولاق" وأمه "تكرور"، وصديقه وأحد أعوانه "دمنهور الوحش" أسس مدينة دمنهور وهناك "أخميم" الطالب وإبنته "جيزة"، هكذا ربط الفنان المبدع بذكائه بين عمارة مصر وشخصيات السيرة من أعوان سيف ورجاله، ولم ينس بالطبع سيف بن ذى يزن الذى دفنه بجزء من جبل المقطم شرق القاهرة وهو الجزء المعروف بجبل "الجيوشى" والذى نسبه المؤلف إلى سيف وجيوشه .

لم تكتفى "سيرة سيف بن ذى يزن" بالحديث عن مصر وإعادة مجرى النهر بل جاءت كغيرها من السير الشعبية تعبيراً عن واقع الأمة المصرية فى فترة إبداعها وقد تناولت هذا الواقع من خلال محاور ثلاث:

الأول : حول علاقة مصر بالحبشة والذى تجسد فى الأحداث المرتبطة بإعادة شق مجرى نهر النيل وإنشاء مصر والحروب مع الحبشة؟

الثانى : حول القومية العربية والوحدة العربية والدعوة للاسلام وتجسدت فى إختيار بطل لها عربى ذكر التاريخ بطولاته فى محاربة الأحباش وتخليص الجزيرة العربية من إحتلالهم .

الثالث : أما ثالث هذه المحاور فهو أثر السياق أو البنية الثقافية العربية المصرية على أحداث السيرة خاصة فى مصر المملوكية والتى انعكست فى بناء الشخصيات والأحداث والمعارف المختلفة التى تدور حول مصر والنيل والإسلام .

هذه هى المحاور التى سنحاول التعرض لها بالدراسة لمزيد من التعرف على العلاقة المصرية/العربية بالحبشة من منظور شعبى .

الحبشة فى سيرة سيف بن ذى يزن !!

مما لاشك فيه أن المبدع الشعبى قد استفاد من بعض الوقائع التاريخية التى جرت بين الأحباش والمماليك عند كتابته لسيرة سيف بن ذى يزن، لكنه بالضرورة قد أعمل الخيال حول هذه الوقائع لتأتى السيرة الشعبية بناءاً فنياً متكاملا يجمع ما بين الخيال والواقع فى صياغة أدبية فنية تنتمى لجنس السير الشعبية خاصة والابداع الشعبى عامة . فكيف أعمل المبدع الشعبى خياله عندما صور الحبشة من جهة وأحداث سيرته من جهة أخرى؟ .

من الصفحات الأولى للسيرة نجد مبدعها قد عاد بأحداثها إلى مرحلة زمنية تسبق ظهور الاسلام الحنيف، والتى حددها الراوى بشكل غير مباشر عند حديثه عن الوزير "يثرب" وزير الملك ذى يزن بقوله :"كان إسمه يثرب وكان قد قرأ الكتب القديمة والملاحم العظيمة، فوجد فى التوراة والانجيل وفى صحف ابراهيم الخليل وفى مزامير داود عليهما السلام اسم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وهو من آل قريش من بنى هاشم :ووجد صفته وأنه يظهر الاسلام والايمان ويعطل الأديان" . إذاً فالحديث يعود إلى فترة مابعد التوراة والانجيل وقبل ظهور محمد (ص) وليس " فى عصر ما قبل الأديان السماوية الثلاثة" - كما يقول فاروق خورشيد، كما أظهر المبدع الحبشة فى هذه الفترة وثنية الديانه

تعبد النجوم من دون الواحد القهار، فكيف يستقيم الأمر . ومن المعروف أن الحبشة كانت تدين بالمسيحية فى ذلك الوقت" . أن أختيار الحبشة الوثنية يرجع لبعض أسباب أهمها:

١ ـ أن مؤلف السيرة قد حدد منذ البداية أن محمد (ص) هو مبطل الأديان، وان المسيحية فى عصر المماليك كان مقرناً بها، وكان بمصر عدد كبير من الأقباط الذين لم يدخلوا دين الأسلام، وكانت الحبشة ترتبط دينيا بالكنسية المصرية، اذا فلو جاءت الحبشة كما فى الواقع مسيحيه فلن يستقيم الأمر للمبدع وسوف يكون فى دعوته التى حملها لسيف بن ذى يزيد وهى محاربة الوثنية والدعوة لنشر الدين الأسلامى الحنيف والتمهيد لظهور الرسول))القوم يعتنقون ديانة يدين بها بعض المصريين، أمر غير منطقى /تخلص المؤلف من هذا الموقف بان احال زمن أحداث السيرة الى الحبشة الوثنية، وهكذا جاءت السيره دعوه ضد الوثنية، إعتماداً على تعاليم ووصايا إبراهيم الخليل جد الأنبياء، فجاءت السيرة" حرب بين عبدة النجوم من الأحباش من ناحية والمؤمنين بالله على دين الخليل إبراهيم "من ناحية أخرى . يمثلهم سيف بن ذى يزن ومن يعاونه من الأولياء الصالحين الذين ألتقى بهم . . كالشيخ جياد والشيخ عبد السلام، والخضر عليه السلام .

٢ ـ إن الهجوم المغول والتتار على البلاد العربية ومصر . . سببا فى إشارة مبدع السيره إلى خطر الشعوب الوثنية على الأسلام والمسلمين، ذلك الخطر الذى يجب القضاء عليه، وان كان الواقع يؤكد على دور مصر المملوكية فى صد هجوم التتار عند عين جالوت، إلا أن المبدع للسيره قد استفاد من هذا الأنتصار فى كتابته للسيره، منتصراً للأسلام على يد سيف بن ذى يزن على الوثنين من الأحباش فى السيرة والذين شغلت الحرب بينها الجزء الخامس عشر والسادس عشر من السيرة . ففى الجزء الخامس عشر تذكر السيرة بعد أن أنهى سيف عمارة مصر وجريان النيل . . . الى يوم من الأيام جلس على كرسى قلعة الجبل وهو يوحد القديم الأزل، وإذا أقبلت عشره من التجار وجعلوا يقبلون الأرض بين يديه، ويدعون بالويل والثبور وعظائم الأمور، وأخبروا الملك سيف :قد نهبت أموالنا وقتلت عيالنا، وقد أخذت أمتعتنا، وأنقطعت الطرقات على المسافرين، . . .وأن من فعل ذلك الملعون سقرديس وسقرديون بأمر الملك سيف أرعد " . وأمام هذا التصرف التترى من سيف أرعد، أعد الملك سيف بن ذى يزن جنوده وخلف إبنه بولاق مكانه على حكم مصر وأقسم "أنه لا يرجع الى مدينة مصر إلا بعد ما يمهد الأرض والبلاد ويقطع أصل الفساد . . .، وقال :أنا مرادى الجهاد فى طاعة رب العباد، فإذا أقبلتم على بلد وأسلم أهلها من غير قتال فلا أحد منكم يأخذ لواحد من أهلها ١٩ عقال . وبهذه الأخلاق

والمبادىء الأسلامية يوضح المؤلف بشكل غير مباشر الفرق بين سيف بن ذى يزن وسيف أرعد، وتنتهى الحرب بمقتل سيف أرعد واسلام إبنه وأهل بلدته (الدور) ويقبض على الحكيمين سقرديس وسقرديون .

أعتمد الؤلف هنا فى تصوير العدوان الحبشى واستنجاد التجار بسيف بن ذى يزن على وقائع تاريخية، وظفها فى تصوير صورة الاحباش واخلاقهم فهم لا يحترمون جوار، ويسرقون التجار ويقتلون الأطفال . وهكذا تجىء السيره لتجمع ما بين التاريخ والخيال الأدبى " فلا تكتفى بالأحداث التاريخية كأساس للحديث عن صاحب السيره وقومه، بل هى تتجاوز الحقائق التاريخية إلى خلق المواقف والأحداث وتخيل مجالات الحركه لصاحب السيره" .

٣ ـ سبب آخر قد يرجع لمكانة الحبشة المسيحية لدى المسلمين حيث أمر الرسول (ص) أصحابه بالهجرة إليها فى هجرتهم الأولى " ووجدوا فيها خير رعاية من النجاشى . ولهذا السبب تأثر مسلك المسلمين فيها، إذ أتخذ طابعا سليماً متعدد الإتجاهات" . وبذلك لم تكن بلاد الحبشه فى نظر المسلمين أرض جهاد . قد يكون هذا سببا للجوء المبدع الى الأبعاد الزمنية للأحداث الى فترة ما قبل إعتناق الأحباش المسيحية الى فتره الوثنيه ليجيز قتالهم . وهكذا صورا لقاص أو المبدع الشعبى الحبشه فى سيره سيف بن ذى يزن ربطها واقعيا بالقرن الرابع عشر ايام حكم سيف أرعد (١٣٤٤ ـ ١٣٧٢م) وعقائديا رجع بها الى فترة الوثنيه وعبادة النجوم .

٤ ـ وقد يرجع هذا إلى نظرة المبدع الشعبى عامة إلى أصحاب الديانات والمعتقدات الدينية غير الاسلامية تلك النظرة التى ترى فى عبدة النجوم والنار شر الخلق أجمعين وسنعود لذلك عند تعرفنا عن تأثير الليالى على السيرة .

العروبه فى سيرة سيف بن ذى يزن!!

اذا كان المؤلف الشعبى للسيره قد اختار الملك سيف أرعد ملك الحبشه (١٣٤٤ ـ ١٣٧٢م) ليمثل الجانب الحبشى فى الصراع داخل السيره، معتمداً على ما كان ينصبه من عداء لمصر وللعرب المسلمين فهو بجانب إلقاء القبض على التجار المصريين، أمر جيشه بطرد القوافل القادمة من القاهرة "قام ايضاً بنصيب فى محاربة ملوك الطراز الأسلامى" . ذات المؤلف بحث فى تاريخ الأمه العربيه من جهة أخرى ليختار من بين أبطاله بطلا يضطلع ببطولة السيره وتحقيق أهدافها كما خطط لها المؤلف" أن يجرى النيل السعيد فى الانهار، ويظهر دين الاسلام ويأمر الناس بعبادة الملك العلام وجد

المؤلف الشعبى ضالته فى "سيف بن ذى يزن" وهو رجل منه أذواء حمير من أسرة عريقة فى اليمن . وكان للأسرة إتجاه سياسى واحد هو التمسك بإستقلال اليمن وانفصالها عن السلطان الأجنبى" . وكان ذلك فى القرن السادس الميلادى ق‌اوقبل ظهور الاسلام، وكانت اليمن تخضع لإحتلال الأحباش وقد لعب سيف دورا هاما فى الإنتصار على الأحباش وطردهم . وكان سيف من يمثل الجانب العربى فى الصراع بين العرب المؤمنين الداعين للأسلام وبين الاحباش عبدة النجوم .

وهنا يبرز تساؤلاً مؤداه لماذا سيف بن ذى يزن ؟

هل لأنه بطل من التاريخ العربى كانت له مواقف بطوليه ضد الأحباش واستطاع أن يطردهم من اليمن . . فيكون فى سيرته درساً تتعظ منه الأحباش؟ بمعنى أنه وان كانت السيره إبداعاً لمصر المملوكية، تعكس واقعاً تاريخيا لها، فلماذا لم يختار المبدع الشعبى أميراً أو مملوكاً لبطوله هذه السيره؟ مثلما فعل مع الظاهر بيبرس الذى جعله" عربيا مسلماً فى المولد والنشأة" . الاجابه على هذا التساؤل من وجهة نظر الباحث، أنه بعد هزيمة الصليبين والتتار على يد المماليك، لم يظهر من بين أمراء المماليك أميراً قوياً بعد بيبرس، بل أن الصراع على العرش والسلطه بين المماليك كان هدفاً لهم يعملون من أجل تحقيقه دون أى أعتبار آخر، فقد تبلورت المفاهيم السياسية التى ظهرت منذ بداية عصر المماليك " فى اعتقادهم" أن عرش البلاد حق لهم جميعاً، يفوز به أقواهم وأقدرهم على الايقاع بالأخرين . . .، تقرر مبدأ الحكم لمن غلب أساساً للبناء السياسى للدوله، وكانت النتيجة الطبيعيه لهذا الموقف أن ظل عرش السلطة دائما محل التنافس والمنازعات بين كبار الامراء" .

لقد شعر المبدع الشعبى بحاجة القومية العربية الى بطل جديد يدعم تقاليد الاسلام ويجمع آفة العرب بعد أن تفرقت وضعفت السلطة والسلطان مما جعل الأمه العربية لقمة سائغة فيما بعد للأتراك العثمانيون . من جهة أخرى لم تقم حربا حقيقة أو مواجهة عسكرية بين الاحباش الذين استهانوا بالحكام المماليك وتجاسروا عليهم فى خطاباتهم بل حاولوا غزو أسوان فى عصر المماليك .

لذا لجأ القاصى الشعبى الى التاريخ العربى الى فترة انتصار العرب متمثلين فى أهل اليمن على الاحباش واختار بطلاً حقيقيا لهذا الصراع ليعبر من خلاله أمال واحلام الجماعة العربية وقدرتها على مواجهة القوى المعاديه وهزيمتها وتحقيق كيان القومية العربية والتأكيد على ذاتها" وتذكير الأمة بأبطالها .

مما لاشك فيه أن الواقع المعاصر لزمن إبداع السير الشعبيه وغيرها من أشكال الأدب الشعبى "كالف ليله وليلة" والذى حدده الدارسون بعصر المماليك عامة، وسيرة سيف بن ذى يزن" التى حدد لإبداعها نهاية القرن الرابع عشر الميلادى وأوائل الخامس عشر، هذا الواقع قد أثر بشكل كبير على إبداع وصياغة " سيرة سيف بن ذى يزن"، سواء فى إختيار الأحداث أو الشخصيات أو الصياغة ومن يقرأ السيرة يلاحظ مدى تأثرها بهذا الواقع من خلال عدد من العناصر التى تأثربها المبدع الشعبى وتظهر فى سياق صياغته للسيرة وهذه العناصر تدور حول :

١ـ الواقع السياسى الداخلى .

٢ـ الواقع الأدبى الشعبى .

١ ـ الواقع السياسى الداخلى لمصر المملوكية:

بعيداً عن علاقة مصر بالحبشة سياسياً، والتى حفزت المبدع الشعبى الى صياغة السيره كما سبق القول، كان للواقع السياسى الداخلى لمصر المملوكية أثار يمكن الاستدلال عليها من استقراء السيرة والتى يمكن أن نشير هنا الى ملمحين من هذا الواقع .

الملمح الأول العلاقة بين أبناء ذى يزن

من المعروف أنه بعد أن تولى المماليك حكم مصر، بدأوا يشعرون أنهم يستحقون جميعا عرش مصر، وأن العرش لن يفوز به إلا الأقوى، "وظهر مبدأ الحكم لمن غلب" وبدت المؤمرات والدسائس والاغتيالات تعبر عن كم الحقد والحسد بين المماليك لبعضهم البعض، ويبدو أن المبدع الشعبى قد استفاد من هذا الواقع فى صياغته لطبيعة العلاقة بين دمر"ابن الملك سيف الأكبر وباقى أخواته "مصر" "وبولاق" فهو الابن الأكبر، والذى كان يعتقد أنه يستحق كل المجد وكل الفخر وكل الجاه عن أخواته، لذلك أكل قلبه الحسد تجاه أخيه مصر، عندما عرف ذلك الكنز الذى رصد باسم مصر حين سمع دمر من أخيه ذلك الكلام، نفخ الشيطان فى معاطفه وأدخل عليه الحسد حتى كاد يذوب منه الجسد" . وفى موقع آخر عندما سمع دمر عن العز والسلطان الذى آل لأخيه "مصر" فأغتاظ فى الباطن ولكنه أخفى ما به من الحسد، لكنه لم يستطيع إخفائه للنهاية فدبر المؤامره للخلاص من أخيه، ولم ينج بولاق الابن الأصغر "لسيف بن ذى يزن" من مكائد

ومؤمرات دمر"، بل أن دمر طلب من والده أن يأمر بقتله لأنه تزوج من الأميره "الروضه" ، ولولا الحيله لكان بولاق وزوجته من ضحيا حقد وحسد دمر .

أن ما حدث بين دمر وأخواته، من صراع حول السلطه والجاه أشبه بما كان يدور بين أمراء المماليك .

الملمح الثاني من هى قمرية

أما الملمح الثانى لتأثر القاص أو المبدع الشعبى بالسياسة الداخليه للمماليك، فيأتى من خلال التشابه الذى يمكن قياسه بين "قمريه" الجارية زوجة ذى يزن وأم سيف، والملكه "شجرة الدر" مؤسسة دولة المماليك فى مصر .

أولى جوانب هذا التشابه تجىء من كون كلاهما من الجوارى الأجانب فشجرة الدر كانت جارية تركية أو أرمنية إشتراها السلطان نجم الدين أيوب وأعتقها وتزوجها .

أما قمريه . فكما جاء بالسيره" كان أصلها من بلاد العجم، ومن تلك الأرض والأكم، من بلد يقال لها قمراً، ولما جاء بها جلابها . . . سماها الملك سيف أرعد قمريه وكانت اللعينه صاحبة مكر وإحتيال" .

وعندما مات الصالح نجم الدين أيوب، أخفت شجرة الدر وفاته وساعدت على تسليم إبنه توران شاه مقاليد الحكم، وكما ساعدت على توليه الحكم،" لعبت دوراً هاما فى التحريض على التخلص منه" وبالفعل قام بتنفيذ هذه المؤامره أربعة من كبار أمراء المماليك، هم بيبرس البندقدارى، وقلاوون الصالحى، وأقطاى، وأيبك" .

أما قمرية فهى التى قامت بقتل الملك ذى يزن، وتولت الحكم بعد موته ولما خشيت على السلطة من وليدها سيف، قررت التخلص منه بمساعدة جاريتها التى قتلتها بعد تنفيذ هذه المهمة، وكما قالت شعراً :

قد أشتقى قلبى من أبن اللئام
ردىء أصل فهو نسل حرام
ما كان لى قصد سوى قتله
لارتقى من زحل أعلى مقام
أبقى بعز دائم ليس لى
مشارك فى الملك طول الدوام ٢٩

وعندما نسمع الوصف الذى قاله أحد معاصرى شجره الدر عنها حيث قال أنها . إمرأه صعبة الخلق، شديدة الغيره، ذات شهامة زائده سكرانة من خمرة التيه والعجب" . نجد التشابه بينها وبين "قمريه" .

بعد أن تزوجت شجرة الدر من ايبك، وشعرت بأن السلطان يسلب منها، حاكت السلطانة السابقة " مؤامرة محبوكه أنتهت بمصرع المعز ايبك على أيدى مجموعة من غلمان شجرة الدر فى الحمام" . نفس الحال مع قمريه عندما أكتشفت ان سيف بن ذى يزن مازال على قيد الحياه حبكت المؤامرات للخلاص منه، وأستعانت بكل ما لديها من مكر وسحر ودهاء للإيقاع به، لكن الله حفظه . . وكما جاءت نهاية شجرة الدر على يد "ضرتها زوجة المعز الأولى وأم ولده على ، التى أمرت جواريها فضربت الجوارى شجرة الدر بالقباقيب الى أن ماتت، والقوا بها من سورالقلعه الى الخندق، وليس عليها سوى سروال وقميص" .

نفس النهاية تقريبا أختارها المبدع الشعبى لقمريه، فحملتها "عاقصة" أخت سيف فى الرضاعه، واحضرتها الى قاعه الحكم بعد أن إتفقت مع زوجات سيف اللاتى سئمن من مكائد قمريه" وصاحت عاقصه لقد حان آوان القصاص، أرفعن السيوف، وفى الحال إمتشقت الملكات الأربع سيوفهن ورفعنها إلى أعلى وقد ثبتن أقدامهن فوق الأرض فى قوه، وقبل أن يفهم أحد من الحاضرين شيئاً، سمعو صيحة قمرية وهى تهوى وقد قذفت بها عاقصة فوق السيوف، ثم سكتت الصيحة فجأة، وقد تمزقت قمريه إلى أشلاء فوق سيوف الملكات الأربع" .

وهكذا جاءت نهاية كل من شجرة الدر وقمريه متشابهه فى الدافع اليها وهو الانتقام من كيدها ولاكيد أقوى من كيد النساء .

الأدب الشعبى فى مصر المملوكية وسيرة سيف بن ذى يزن

مما لاشك فيه أن سيرة سيف بن ذى يزن تدل دلالة قاطعة من خلال بنائها واحداثها وشخصياتها على التواصل الثقافى الشعبى عبر العصور لأبناء الثقافة الواحدة . حيث أن القاص الشعبى قد وظف كثيراً من عناصر المورروث الشعبى سواء أكان من أشكال التعبير الأدبى الشعبى، أو من المقولات والمعتقدات الثقافية الشعبية لتفسير الأحداث والظواهر العديدة بالسيرة . لذلك لا يكن بمستغرب أن جاءت السيرة إمتداداً لسابق جنسها من سير شعبيه، أو أن وجد بها كثير من الملامح والأفكار الأسطورية، أو تشابها بين بعض أحداثها وبعض ما جاء فى الف ليلة وليلة من حكايات، فكيف جاء هذا ؟ هذا ما سنحاول التعرض له بإيجاز فى هذا الجزء من الدراسة .

الملامح الأسطورية فى السيرة :

سنحاول هنا أن نقدم دليلين على وجود هذه الملامح سواء ما إرتبط لجنس الأحباش أو تلك الأساطير التى تفسر منابع ومجرى نهر النيل، أما بالنسبة للمعتقدات ذات الطابع الأسطورى التى فسر بها القاص "سواد أهل الحبشة والسودان .

فقد إعتمد فيها على كثير من الأساطير الدينية التى تتحدث عن خلق الإنسان وتنوع الجنس البشرى، والذى يشير اليها القاص بأنها تعود "إلى سبب عجيب وأمر مطرب غريب" ثم يربط القاص بين سواد البشرة واللعنة التى أصاب بها نوح عليه لسلام إبنه حام والتى كانت سبباً فى سواد بشرته وخلاصة الأسطورة، " أنه بعد أن آلت الخلافة الى سام الإبن الثانى لنوح خرج حام غاضباً حانقاً حتى وصل الى بلاد السودان والحبشة وكان اهلها بيض البشرة، ولم يسبق لهم رؤية شخص أسود البشرة، فأعجبت به بنت ملك هذه البلاد وتزوجته وأنجبا سلالة من الأبناء سود البشرة، ومنهم جاء أصل الحبشة بعد ذلك وكلهم سود البشرة، أما تلك الأساطير التى اعتمد عليها لتفسير عمار مصر وإعادة مجرى النيل فيرجع بعضها إلى مصر الفرعونية عندما كان النيل معبوداً لقدماء المصريين، ولو حاولنا تتبع الأحداث المرتبطة بهذا الموضوع داخل السيرة سوف نجدها تبدأ بالحديث عن كتاب النيل والذى كان معبود أهل مدينة قيمر الذين" إتخذوه عن أبائهم واجدادهم، ولم يعرفوا معبود سواه، واعتقدوا، أنه هو الذى يجلب لهم النار ويجرى المياه ويزرعون زرعهم على الأرض والماء تسقيه" وارتبط هذا القول بطقوس يؤدوها لهذا المعبود وقد اسهب القاص فى وصفها " فكلما يهل الهلال يدخلون عليه ـ كتاب النيل ـ ويسجدون قدامه دون رب الأرباب الملك التواب . . . وذلك الكتاب موضوع فى صندوق من الخشب الأبنوسى الأسود، ومصفح بصفائح فضية وموضوع عليه مقام عال من الخشب، وعليه ستاره من الحرير الملونه، ومبنى عليه قبة محكمة من حجرالرخام الأبيض، وأقفالها من الحديد البولاد . . ومفاتيح تلك الأقفال عند الملك قمرون الذى "يأتى ويفتح باب القبة، ويفتح بعده باب التابوت وبعده يطلع الصندوق ويفتحه وينظر الى الكتاب ويسجد . . فإذا فعل ذلك ورآه أرباب دولته سجد، فتسجد أرباب الدولة جميعاً . . ثم الرعايا جميعا تبعاً لهم . . وهم ناس مثل البهائم ولا لهم أئمة تدلهم على الشرائع بل حكماؤهم يتعاطون السحر والكهانة وملوكهم معتكفون على ذلك الكتاب فسبحان مسبب الأسباب" ، ومن يملك هذا الكتاب يسوق النيل من هذه البلاد والأقطار ويوصله الى بلاد الأمصار (مصر). هذا عن كتاب النيل وعبادته التى تحمل رائحة الديانة الأسطورية الفرعونية .

أما بالنسبة لتفسيرالقاص لمنابع النيل فقد إستفاد القاص من بعض الأقوال الشائعة من الإسرائيليات التى دخلت على الأسلام، فبعد أن حملت عاقصة، وهى من بنات الجان وأخت سيف فى الرضاعة ـ بعد أن حملت سيف الى جبال القمر حيث ينبع النيل شاهد سيف قبه فى الجبال " والماء يجرى منها وهو أبيض من اللبن وأحلى من العسل ورائحته أزكى من المسك الأزفر، وهو يخرج من أربع جوانب تلك القبه ـ مكونا أربع أنهار منهم نهران أذا خرجا من القبه يغوران تحت الأرض، ونهران ظاهران" . ولما سأل سيف عن هذه الأنهار قالت له" أما النهران الظاهران فهما سيحون وجيحون سائرين الى بلاد الترك والروم بإذن الله . وأما الغائران الباطنان فأحدهما الفرات وأما الثانى فأسمه النيل يجرى على يديك أيها الملك الجليل" .

إعتمد القاص هنا فى تفسيره لمنابع النيل على المقولات الشعبية التى كانت تردد أن النيل ينبع من نهر سماوى محيطا بالعالم، وأن منابعه تأتى كما قال بطليموس" من على قمم جبال عالية تعرف باسم جبال القمر تقع جنوب خط الأستواء" وبعض المعتقدات اليهودية والمسيحية السائدة التى كانت تدعى:" أن النيل ينبع من الجنه، وحسب معتقد العصور الوسطى، كانت هناك جنة أرضية تقع فى أقصى شرق آسيا ، وإن كان البعض يرى أنها كانت توجد فى وكان بأفريقيا وعلى التحديد فى الحبشة . . وتخرج منها أحد روافد النيل، كما أعتمد على ما كان ينسب للرسول (ص) من أحاديث مفادها" أن بالجنة أربعة أنهار نهران باطنان ونهران ظاهران، أما الباطنان ففى الجنة، وأما الظاهران فهما النيل والفرات، وحديث أخر يقول" سيحان وجيحان والفرات والنيل من أنهار الجنة" .

هذه بعض النماذج من الفكر الأسطورى الذى وظفه القاص فى السيرة . ويؤكد على التواصل ما بين مصر الفرعونية والمسيحية فالإسلامية .

ملامح الخوارق فى السيرة:

ربط القاص فى السيرة بين تلك الملامح الأسطورية خاصة التى تفسر الأحداث والظواهر بعدد من العناصر الخرافية أو الخارقة التى تحقق مالايستطيع بشر أن يحققه، وعلى طوال السيرة نلمح هذا التزاوج خاصة فى الأجزاء المتعلقة بعمار مصر أو تحويل مجرى النهر أو فى تأصيل ملكية المعدات والأحراز المرصودة بإسم سيف أو أى من أبنائه لأصحابها من الملوك والأنبياء خاصة سام أبن نوح وسليمان وأعوانه .

أما عن عمارة مصر فتقول السيرة " كانت بهذه المدينة قلعة وهى أكبر القلاع أسمها قلعة الجبل وهى من عهد سيدنا يوسف الصديق عليه السلام . . وكان بهذه المدينة

بحر يقال بحر النيل، فلما أغرق الله فرعون ونزل الماء من السماء وضاقت الأرض بالماء، غرقت هذه المدينة وإنطمست القلعة . . وبعد ذلك أتوا الى هذا المكان إثنين من الحكماء ورصدوا هذا البحر الى بركة المقاسم ووضعوا فى طريقه سبع جنادل وسبع شلالات كبار وعليها شلالات كثيرة وهذا السبب فى كتاب النيل" الذى تم فيه رصد النهر . . هذا عن خراب المدينة التى فى حاجة الى عمران والنيل الذى فى حاجة لإعادة مجراه . . وهنا يأتى دور الخوارق من العناصر المساعدة التى تساعد سيف على إعادة عمار مصر ثم السبع أشياء التى يحتاجها لاعادة مجرى النيل كما قالت الحكيمة عاقلة:

"هناك سبعة أشياء كل منها له حكم فى إجراء بحر النيل أولها :سيف آصف بن برخيا، وكتاب النيل فإن البحر لايمشى الآ بفعاله، والجواد المسمى ببرق البروق الياقوتى، وعتله يافث بن نوح عليه السلام، وخرزة الكوش بن كنعان، ولوح الخيلجان وأخيه، والرهق الأسود" .

ويحصل سيف على هذه الأشياء، وبمساعدة الجان وبإستخدام ما سبق لأعادة مجرى النهر، ولحنين القاص الى عالم الأساطير، لا يترك دلتا النهر دون تفسير" أما أمر الدلتا فهو أمر غريب" إذ أن بن زى يزن وهو فى رحلته بالماء من جنوب مصر إلى البحر توقف فجاءة وأصابه غفوه أو غشاوه بفعل كاهن عنيد، وعندما توقف تفرقت الجماعة التى وراءه ، ففرقة راحت يسار، وفرقه يمين، ومن ذلك المكان تقسم مجرى النيل على طرقات جانب إلى دمياط وجانب الى رشيد .

وبعيداً عن التفسير الاسطورى المقترن بخارق الاعمال نجد السيرة ايضاً مليئة بالأحداث والشخصيات ذات القدرات الخرافية والخارقة، وعلى سبيل المثال لا الحصر الغزالة التى أرضعت سيف فى مهده، ثم ملكة الجان التى اختطفته من قصر الملك افراح وأرضعته وربته مع ابنتها عاقصة، التى ساعدت سيف فى تحقيق هدفه وانقاذه من كثير من المواقف الخطرة، وغيرها من ملوك الجان والمردة .

وهناك أيضاً المعدات والعناصر المساعدة التى رصدت بإسم سيف كسيف آصف بن برخيا" وزير نبى الله سليمان . . وقد أوصى خدم قصره عند وفاته أنه لايملك هذا السيف المكين الذى ما يوجد مثله فى سائر الارض إلا رجل يقال له الملك سيف بن يزن يذكر حسبه ونسبه ويملكه بقوة ساعده وزنده" .

وهناك السوط المطلسم " شغل الحكماء الكبار وهو أقصى من السيف البتار، وقلنسوه الحكيم افلاطون ، ولم يفت القاص أن يشير الى الحيوانات الخرافية التى تساعد

سيف فى مهمتة كدابة البحر الهايشة التى ساعدته إلى الوصول الى منابع النيل " وهى دابة من دواب البحر هايشة كبيرة الجثه، وقد خلقها الله تعالى وشغلها بالشمس، فإذا نظرتها وهى مشرقة من الشرق تدور بوجهها إليها وتروم أن تخطفها فلا تلحقها وعند نزولها للغرب تنقلب إلى جهتها وتروم أن تلتقطها بفمها فلا تلحقها، فمن إغاظتها تخبط رأسها فى الأرض حتى تدوخ فيدركها النوم فتنام الى ميعاد اشراق الشمس فتفيق من نومها فتجد الشمس قد ظهرت فتنحرف إليها وهكذا .

وقد إعتمد القاص فى سرده لهذا الموقف على ما كان شائع عن رجل يقال له حائد بن شالوم بن العيص بن اسحاق بن ابراهيم عليه السلام، أراد أن يحيط علما بمخرج النيل فسار ثلاثين سنة فى العمران، وثلاثين سنة فى اراضى الخراب، وهو لايفارق النيل الى بحر أخضر فرأى النيل شق ذلك البحر، فركب دابه هناك من دواب البحر سخرها الله له، فقطع البحر، إلى أن وصل الى سور عظيم وهناك قبة عالية من ذهب لها أربعه ابواب والماء ينحدر من ذلك السور ويستقر فى تلك القبة ثم يخرج من الابواب الاربعه، أربعه أنهار، ثلاثة منها تغور فى الأرض والرابع على وجه الأرض وهو النيل،أما الثلاثة فهى سيحون وجيحون والفرات . . ثم أنه آته آت واخبره بأن هذه الجنة " .

النماذج كثيرة والأمثلة التى تدل على التواصل الثقافى أكثر وكل منها يحتاج لدراسة منفصله مما لايستقيم مناقشتها جميعاً هنا ونكتفى بما تم ذكره حول الملامح الاسطورية والخرافية وننتقل إلى غيرها من ملامح اشكال التعبير الأدبى الشعبى فى السيرة" السيرة الشعبية وسيره سيف بن ذى يزن:

إن كانت السيرة فى صياغتها قد إعتمدت على كثير من الفكر الاسطورى والخرافى، إلا أنها فى بنائها تأتى على غرار أنساق بناء السير الشعبية فى عمومها وخاصة فيما يتعلق بدور الطفل، ودورة حياته، فالسيرة تبدأ بالحكى عن النبوءه التى تسبق ميلاد البطل وتحدد الاهداف التى سيكلف بها وأهمها نصرة دين الاسلام "لابد لملك من ملوك التبابعه الكرام أن يكون على يده انفاذ دعوة نوح عليه السلام من صلب الملك زى يزن واسمه من اسمه ويظهر دين الاسلام ويأمر بعباده الله العلام ثم مولده ، وغربته عن أهله بعد مولده، ثم نشأته وظهور ملامح البطوله عليه فى حياته، واعتراف الاقربين به بطلاً، ثم بداية رحلته نحو هدفه الخاص والذى ينتقل من خلاله الى الهدف العام واثناء رحلته يبدأ بالتعرف على أعوانه ويعتمد على معداته، وينتهى بالحصول على الاعتراف القومى، ويسعى بمساعدة أعوانه لتنفيذ هدفه العام وهؤلاء الاعوان المساعدين يتنوعوا ما بين

عناصر بشرية كدمنهور الوحش وسابك الثلاثة، وعناصر من الخوارق سواء من الجان كعيروض والرهق الاسود، أو الصالحين القادرين على الإتيان بالمعجزات العارفيين ببواطن الامور كالشيخ جياد واخميم الطالب والخضر عليه السلام .

وفى رحلة نضال البطل يتزوج من كل جنس وتتعدد زوجاته وينجب ذرية تمثل إمتداداً له فى البطولة وتحقيق الهدف كابناء سيف دمر، ونصر، ومصر، وبولاق ، وتنتهى السيرة بإنتهاء هدف البطل وبموته وهو فى عز سلطانه .

مع ذلك فإن سيرة سيف بن ذى يزن تمتاز عن غيرها من السير، بإعتمادها بشكل واضح على كثير من العناصر والافكار الاسطورية والخرافية، وقد عمد الكاتب إلى توظيفها عندما خص أهل الحبشة والسودان بالسحر والكهانه واستخدامهما فى الشر، فكان لابد للبطل من عناصر قادره على ضحض ما للاعداء من سحر وكهانه وحكمة ومكر، فكان من اعوانه الحكيمة عاقلة، واخميم الطالب والسيسبان ورصدت له الكثير من المعدات مثل قلنسوة الحكيم افلاطون "من لبسها تختفى من الجن والانس" والخاتم المطلسم الذى هو أبتر من السيف والذى وجده فى بطن سمكه " ولوح سام بن نوح وغيرها، من أدوات عثر عليها من كنوز سليمان نبيالله وذريته .

وهكذا مرة أخرى تؤكد السيرة الشعبية " سيف بن ذى يزن" على تواصلها من خلال البناء مع سابقاتها من السير الشعبية وإن تميزت عنها بالجو الاسطورى الخرافى وقد يفسر ذلك أكثر عندما نتعرض لتأثر القاص للسيرة "بألف ليلة وليله" والتى تعتبر واحدة من أهم الابداعات الشعبية التى جمعت ودونت فى مصر المملوكية .

الف ليله وليلة والتواصل الثقافى فى سيرة سيف بن ذى يزن

آخر أشكال التعبير الشعبى التى إستعان بها قاص سيرة سيف بن ذى يزن والتى سنتعرض لها بالدراسة هنا، هو كتاب او حكايات "ألف ليلة وليلة" والذى اكد الدارسون انتمائة كشكل متكامل لمصر المملوكية، وقد استفاد القاص فى بناءة لاحداث السيرة من الليالى بجانبين الاول يرتبط فى بنائه للإحداث والثانى فى نقله لأحداث وسمات لشخصيات كاملة ونسبتها لأبطال السيره، فمنذ بداية الاحداث يواجه البطل اختبارين شاقين من اجل الحصول على مهر وحلوان شامة بنت الملك افراح الاول مصارعته لدمنهور الوحش" والثانى الحصول على كتاب تاريخ النيل " وقد تكررت نفس الاختبارات مع ابنائه، ومن المعروف فى الليالى أن "موضوع الحبيب الذى يلقى الصعوبات فى سبيل من أحب، وكثيراً ما تكون الصعوبات فى عالم سحرى أو مجهول هو موضوع قصص كثيرة فى

الليالى" وتعتبر هذه الاختبارات موجهه لسير الاحداث، وان كان البطل فى السيرة ينتقل منها الى التكليف بهدفه العام وهذا ما يميزه عن بطل الليالى، ايضاً اختيار الاماكن غير المألوفه كمكان للاحداث لإثاره التشويق، اماكن أو عوالم مليئة بالجان والسحر، عوالم فى البحار والكنوز المرصودة وهذه الاماكن تمتاز بها الليالى وحكاياتها من السندباد البحرى الى علاء الدين ابو الشامات وغيرها، وأخر ما يمكن تمثله هنا هو استفادة القاص من الايهام بغرابة الأحداث التى تمتلىء بها السيرة، فالقاص هنا يحاول إيهام سامعيه "إما بالمقدمة أو بالقصة نفسها، بأن القصة غريبه عجيبه، لم تحدث لغير البطل أو لم تحدث لأحد من قبل" فالكنوز مرصودة لسيف وحده أو لأى من ابنائه، والاحداث تخضع للمصادفة التى تكون" سبباً عجيباً وأمراً مطرباً غريباً" .

كما تجىء السيرة مغلفة بظلال من الفكر الاسلامى ومؤثرات الحضارة الاسلامية فمهمة سيف هى نصرة الاسلام على دين ابراهيم الخليل وإبادة أهل الكفر والشرك من الاحباش، والبطل المؤمن دائماً ما يفوض امره الى الله فى لحظات الضيق ويقول الكلمة التى لايخجل قائلها "وهى لاحول ولاقوة الا بالله " تماماً كأبطال الليالى .

وقد يرجع هذا للنزعة الدينية التى سادت مصر فى عصر المماليك، خاصة بعد أن أصبحت قاعدة للخلافة العباسية، وقد قام السلطان بيبرس بتحريم أى مذهب غير المذاهب السنية الاربعة، كما كثرت المنشآت الدينية التى اقيمت فى مصر " ولاشك فى أن ازدياد التصوف فى مصر كان له اثره الخطير فى الحالتين الاجتماعية والفكرية وبأن المتصوفه صبغوا القيم والمثل العليا بصفه الزهد والرغبه فى الدنيا ومتاعها والاتجاه نحو الاخره والعمل لها .

وينعكس هذا على السيرة بشكل مباشر فى ظهور كثير من الاولياء الصالحين الذين يساعدون البطل وعلى رأسهم "الخضر" رضيالله عنه ، القاسم المشترك فى السيرة وبعض حكايات الليالى والتراث الدينى، أو كشكل غير مباشر من خلال الشخصيات التى تظهر فى السير كانعكاس لشخصيات الليالى فهم حسب اعتقادهم الدينى يمكن تصنيفهم الى قسمين، أما مؤمنون سواء من الانس أو الجان أو من عبده النار والنجوم وهما يمثلان قطبى الخير والشر فى الاحداث، وهذا كان دأب مؤلف الليالى ايضاً " فكل بطل محبوب من أبطال القصص أما غير مذكور دينه وإما هو مسلم والنصارى مكرهون، واليهود على قلة ذكرهم، مكرهون ايضاً، إلا فيما اثر عن اخبار صالحيهم، وأما المجوس فهم شر الخلق المنافقين .

وقد يبدو هذا هو السبب لتأكيد قاص السيرة على مدى شر ـ الاحباش فى السيرة طبعاً – بأن حرمهم من نعمة الديانه الحق وجعلهم من عبدة النجوم والنار ليصورهم من منظور شعبى قمة فى الشر والنفاق .

أما بالنسبة لنقل الاحداث المختلفة من الليالى الى السيرة، نجد هناك ملامح واضحة تظهر فى نوعية الشخصيات المساعدة من الجان والمردة والصالحين كذلك ربط الكنوز المرصودة بسيدنا سليمان وإتباعه ونوح وابنائه، كل هذا نجده فى الليالى "فإن العناصر الاساسية التى تمثلها موضوعات الخوارق فى الليالى، تنحصر فى جزء بمثيل الايمان الدينى الخالص بهذه القوى الغامضة . وجزء يمثل السحر والسحره، وتسخير تلك القوى للشر أو للخير وجزء تمثل الاعتقاد حول الكنوز "، حتى شخصيات الشطار كان لها دوراً ايضاً فى السيرة فسابك الثلاثة وقدراته على التحايل والسرقة والتخفى والتنكر هى صورة مكروه من شطار الليالى .

ولم يكتفى القاص بهذه الملامح بل هناك حكايات كاملة اقتبسها من الليالى إلى السيرة ونسبها الى سيف أو أبنائه والنماذج كثيرة، فهناك حكاية علاء الدين أبى الشامات، والشامة التى تميز سيف وحصوله على السوط المطلسم وهناك من حكاية سامح كريم وبلوقيا وحكاية حسن الصائغ البصرى وكيف صادف محبوبته التى كانت تختفى فى ريش طائر وبحصوله على الريش حصل على محبوبته تماماً كما فعل سيف مع زوجتة منية النفوس والنماذج كثيرة وتحتاج لدراسة مستفيضه .

هذه هى أهم ملامح سيرة سيف بن ذى يزن التى جسدت العلاقة بين مصر والحبشة فى فترة من فترات تصادمها فى عصر المماليك فى مصر فجاءت السيرة تعبيراً عن الصراع المصرى الحبشى به وتعبيراً عن الواقع المملوكى سياسياً واجتماعياً وثقافياً .

جاءت السيرة تجمع مابين الوقائع التاريخية ورغبه القاص الشعبى فى التعبير عن احلام واماني الامة فى بطل قومى بعد ان ضعف حكامه . . جاءت ايضاً لتعكس المناخ الفكرى الثقافى الشعبى وثرائه فى مصر المملوكية . . جاءت لتعبر عن قضايا المجتمع وآمال الجماعة الشعبية وهذه واحدة من أهم وظائف السيرة الشعبية بل كل اشكال التعبير الشعبى أن صح القول .

د . كمال الدين حسين

المعـادى ١٩٩٧/٤/١٩

الهوامـــش :

١ ـ محمد رجب النجار : **التراث القصصى فى الادب العربى** ـ ذات السلاسل - الكويت - ١٩٧٥ ص ٢٥١ .

٢ ـ سيد ياسين، **التحليل الاجتماعى للأدب** ـ بيروت دار التنوير - ١٩٨٥ ص١١٧ .

٣- النجار، ١٩٧٥ : **التراث القصصى فى الأدب العربى** ، مرجع سبق ذكره ص ١٩٢ .

٤- نفس المرجع السابق، ص ٢٨٣ .

٥- يوسف فضل ابراهيم، الجذور التاريخية للعلاقات العربية الافريقية ،دراسه ـ الندوة الفكرية - مركز دراسات الوحدة العربية (ص٢٧ .

٦- تغريد السيد عنبر : **العوامل الثقافية وتطور العلاقات العربية الافريقية** ـ دراســـة : ندوة **العلاقات العربية الافريقية** -كليـة الاقـتـصـاد والعلوم السياسية،١٩٩٤ (ص ٣٧٥ .

٧- **الجذور التاريخية للعلاقات العربية الافريقية** ـ مرجع سبق ذكره ص٢٨

٨ - نفس المرجع السابق، ص٢٠ .

٩- عبد المجيد عابدين : **بين مصر والحبشة** ، "ص ٨٤"

١٠ ـ نفس المرجع السابق ص ١٦٧ .

١١- نفس المرجع السابق ص ١٧١ .

١٢-نفس المرجع السابق ص ٧٦

١٣- نفس المرجع السابق ص ١٧٧ .

١٤- فؤاد حسنين على : **قصصنا الشعبى** ـ القاهرة - دار الفكر العربى ١٩٤٧ ص٥٩ .

١٥- **سيرة سيف بن ذى يزن** ـ مكتبة ومطبعة المشهد الحسينى - بدون جـ١ ص٣

١٦- **اضواء على السيرة الشعبية** ـ بيروت - سلسلة اقرأ - بدون (ص١١٩ .

١٧- نفس المرجع السابق ص ١١٩ .

١٨- **سيرة سيف بن ذى يزن** ، مرجع سبق ذكره جـ٣ ص٣١٦ .

١٩- نفس المرجع السابق ص ٣١٧ .

٢٠- مـحـمـود ذهنى،وآخـرون ـ **فن كتابة السيرة الشعبية** ـ سلسلة أقـرا ـ بيـروت ط١٩٨٢،٢ ص١٦ .

٢١- جمال زكريا قاسم : **الروابط العربية الافريقية** ـ ندوة العلاقات العربية الافريقية، - معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧٧ (ص ٢٩ .

٢٢ ـ **بين مصر والحبشة** ، مرجع سبق ذكره ص ١٧٧-١٧٨ .

٢٣- نفس المرجع السابق ص ٦٧-٦٨ .

٢٤- قاسم عبده قاسم : **الايوبين والمماليك** عين للدراسات والبحوث،القاهرة١٩٩٥(ص ١٤٧ .

٢٥- نفس المرجع السابق ص ١٣٣ .

٢٦- **سيرة سيف بن ذى يزن** ، نفس المرجع السابق ص جـ٢ ص ٤٨ .
٢٧-نفس المرجع السابق ص جـ١ ص ١٩ .
٢٨- **الايوبين والمماليك** ، مرجع سبق ذكره ص ١١١ .
٢٩- **سيرة سيف بن ذى يزن** حـ١ ص ٢٨ .
٣٠- **الايوبين والمماليك** ، مرجع سبق ذكره ص ١٣٢ .
٣١- نفس المرجع السابق ص ١٣٢ .
٣٢- نفس المرجع السابق ص ص١٣٢ .
٣٣- فاروق خورشيد : **سيف بن ذى يزن** ـ دار الكتاب العربى - القاهرة ١٩٦٧ (ص١٧٩ .
٣٤- **سيرة سيف بن ذى يزن** حـ١ ص٣٢-٣٤(.
٣٥ ـ **سيرة سيف بن ذى يزن** ، حـ١ ص ٨٤ .
٣٦- **سيرة سيف بن ذى يزن** حـ١ ص ١٠٠ .
٣٧- محمد حمدى المنياوى : نهر النيل فى المكتبة العربية ـ الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٦ ص١٨ .
٣٨- نفس المرجع السابق ص ٢٠ .
٣٩- **سيرة سيف بن ذى يزن** م٣ جـ١٢ ص ١١٨ .
٤٠- نفس المرجع السابق ص ١٦٣ .
٤١- نفس المرجع السابق ص ص ١٧٢ .
٤٢- نفس المرجع السابق ص حـ١ ص ٣٢ .
٤٣ - نفس المرجع السابق ص حـ١ ص ٧١ .
٤٤ - نهر النيل المكتبة العربية، مرجع سبق ذكره ص ١٨ .
٤٥ - **سيرة سيف بن ذى يزن** جـ١ ص ٤٥ .
٤٦ - سهير القلماوى : **الف ليلة وليلة** ـ دار المعارف - القاهرة ،١٩٥٩(، ص ٨٤ .
٤٧ - نفس المرجع السابق ص ٨٤ .
٤٨ - سيرة سيف بن ذى يزن ص ٣٦ .
٤٩ - سعيد عاشور : **الأيوبين والمماليك فى مصر والشام** ـ دارالنهضة العربية ١٩٧٦ ص ٣٥٤ .
٥٠ - **ألف ليلة وليلة** ، مرجع سبق ذكره ص١٥٨ .
٥١ - نفس المرجع السابق ص ١٣١ .

الثقافة الشنقيطية العالمة
وروافد الثقافة المصرية

محمد ولد المنى (موريتانيا) *

مقدمـــــة :-

نرمى من خلال هذه الورقة إلى تحديد المراحل الرئيسية فى مسار تحولات الثقافة الشنقيطية العالمة وعلاقتها بالرافد الثقافى المصرى، وإبراز أشكال وأساليب التثاقف التى تأثرت من خلالها الثقافة الشنقيطية بالثقافة المصرية بوصفها مصدرا لتدفق المضامين التى ستشكل الثقافة الشنقيطية - لاحقا - بخصوصيتها التاريخية، وفى إطار بيئة بدوية متنقلة ستفرض هى الأخرى بعض المضامين الفارقة فى صلب الثقافة الشنقيطية العالمة .إن تعقب نقاط التأثير وإستقصاء ما هو ثابت ومتغير فى تلك العلاقة التثاقفية لابد أن يقحمنا فى مجال التاريخ، فإذا بنا لا نستعمل غير أدنى حد ممكن من مفاهيم العلم الإجتماعى، لكن العرض التالى - فى أقل تقدير - يمكن أن يمنح من المعطيات ما تتطلبه قراءة تأسيسية فى الدلالة الإجتماعية للثقافة الشنقيطية العالمة وعلاقتها بالمصادر التى تغذت منها وأخصها البلاد المصرية كمركز رئيسى لإنتاج الثقافة العربية الإسلامية حتى اليوم.

الثقافة الشنقيطية العالمة (الإطار الجغرافى والإجتماعى) :ــ

بداية لابد من الإشارة إلى أنه يتم إستخدام مفهوم الثقافة العالمة للتعبير عن نمط الثقافة التى تقوم على الكتابة والتى تتمايز عن نمط الثقافة الشعبية المشاعة أمام مجموع أعضاء الجماعة بنفس القدر، بينما تخضع الثقافة العالمة إلى سلسلة من الإجراءات الدقيقة والإختبارات التى تضع قيودا معينة أمام الدخول إلى هذا النمط الثقافى، فلا يتجاوزها بالتالى سوى أعضاء النخبة ممن هم يزاولون وظيفة الإنتاج الإبداعى" المنظم والإشراف على توزيع المعرفة، لأن عملية الدخول تلك ترتبط بدخول آخر إلى شبكة علاقات القوة، لذلك من المتوقع أن تنحصر الثقافة بهذا الشكل فى نطاق نخبة إجتماعية تتعاطى الكتابة وقادرة على الإبداع "العالم" أو الإبداع المنهجى .

فتصبح بالتالى تسميتها ثقافة النخبة أو الثقافة المكتوبة أو الثقافة المبدعة أو الثقافة العالمة.

---

* حاصل على درجة الماجستير،قسم الاجتماع ـ معهد البحوث والدراسات العربية ـ القاهـرة .

لكن ما هو المجال الجغرافى والإطار الإجتماعى لتلك الثقافة ضمن النطاق الشنقيطى؟

عرفت بلاد سنقيط قبل أن يستقر لها هذا الأسم ببلد التكرور، حيث شملت أطرافا منها أحدى ممالك السودان المسملة تحت هذه التسمية، والتى سيطلق المشارقة نسبتها على الحجاج القادمين من منطقة الغرب السودانى عامة .ويعد أول من استخدم اسم بلاد التكرور من بين الفقاء الشناقطة هو محمد بن أبى بكر البارتيلى فى القرن ١٣هـ (ق ١٨م) أما تسمية بلاد شنقيط التى «شملت سكان موريتانيا الأمس وعرفوا بها مشرقيا منذ الفترة الحديثة إلى الأمس القريب» (١) فهى فى الأصل أسم لأحدى مدن آدرار إلى الشمال من وسط موريتانيا الحالية، وقد كانت مصدرا للإشعاع الثقافى خلال فترة من الزمن.

كذلك عرفت بلاد شنقيط فى كتابات بعض أعلامها بأسم (المنكب البرزخى) كما عدها بعضهم جزءا من المغرب الأقصى، وأطلقت عليها بعض الكتابات المحلية الأخرى تسمية (البلاد السائبة) دلالة على عنف الفوضى السياسية نتيجة غياب حكم سياسى مركزى، بعد أنهيار دولة المرابطين مع نهاية القرن الخامس للهجرى (١١م) أضافة إلى ذلك أطلق عليها الأوربيون منذ القرن السابع عشر تسمية بلا (البيضان) أو بلاد (المور).

وبشكل عام تقع بلاد شنقيط التى هى موريتانتنا الحالية ضمن النطاق الصحراوى بما يعنيه ذلك من خصائص أيكولوجية كندرة الموارد وقساوة المناخ وتعدد المخاطر التى تحدق بوجود الإنسان فى بيئة لا يملك من الوسائل ما يمكنه كلا يقهر مصاعبها ويستجلب منافعها غير الإنتجاع خلف مساقط المطر وحيثما ما يوجد الكلأ .لذلك كان عماد الحياة الإقتصادية للمجتمع الموريتانى التقليدى يقوم على نشاط الرعى وتربية المواشى.

وإذا كانت قد مارست الأقلية الزنجية ١٨٪ (من مجموع السكان حاليا) التى تعيش فى المنطقة الجنوبية المتاخمة للسنغال بعض النشاط الزراعى كما مارس بعض السكان فى الشمال أسلوب زراعة الواحات، فإن نمط الترحال البدوى مرتبطا بتشكلة إنتاج الرعى الحيوانى، ظل الأكثر سيطرة على الحياة الإقتصادية فى ذلك المجتمع حتى عقود قريبة جداً.

أما المجتمع الشنقيطى فهو بالإضافة إلى قبائل صنهاجة المحلية التى تعربت تدريجيا ابتداء من المشروع المرابطى الذى كرس ذلك المسار، يتكون أيضا من المجموعات

العربية التى بدأت تصل البلاد على شكل هجرات صغيرة مع القرون الهجرية الأولى، ثم بعد ذلك بشكل واضح فى القرن ١٤م عندما حلت بالصحراء الشنقيطية قبائل بنى حسان فى إطار الهجرة الطويلة لقبائل بنى هلال إنطلاقا من الصعيد المصرى مروراً ببرقة وطرابلس والمغرب الأقصى كلا يستقر أخيرا بنو حسان فى البلاد الشنقيطية .ومع تعمق الإمتزاج والتفاعل الإجتماعى والثقافى بين السكان الأصليين والمهاجرين الجدد القادمين فى إطار نمط الحياة البدوية المتنقلة وفى ظل خصائص الثقافة العربية الإسلامية، نشأ المجتمع الذى تسميه أحيانا مجتمع البيضان أو المجتمع الشنقيطى .فالجذور التاريخية لهذا المجتمع أذن ترتبط بلحظتين تأسيسيتين أولاهما فى القرن الحادى عشر الميلادى مع ظهور الدولة المرابطية، أما ثانيتهما فقد تمخضت عن وصول هجرات قبائل بنى حسان فى القرن ١٤م حيث عرفت البلاد بعد ذلك أربع إمارات حسانية تقاسمت أقاليم البلاد فى النصف الأول من القرن السابع عشر فى أعقاب حرب (شرببة) التى هزمت فيها قبائل الزوايا أمام قبائل بنى حسان حيث حققت الأخيرة سيطرتها السياسية والعسكرية منذ ذلك الوقت، فى مقابل السيطرة الثقافية والدينية والإقتصادية لقبائل الزوايا، ضمن عقد إجتماعى، إزاء فئات الأتباع الذين مارست عليهما الفئتان السابقتان معا نفوذهما بشكل واضح.

ويبدو المجتمع التقليدى للبيظان مجتمعا مؤسسا على النظام القبلى حيث تمثل القبيلة فيه نسقا انقساميا يقوم على علاقات القرابة التى تربط الأفراد والجماعات عن طريق لحمة الإنتساب إلى جد أعلى مشترك أو مجموعة من الجدود الذين شكلوا حلفا إجتماعيا - دينيا فى لحظة من الزمن البنائى للقبيلة، حيث تكاد القبيلة « تشكل مجتمعا قائما بذاته ولذاته خلال تاريخ طويل» (٢) وتتداخل ضمن ذلك البناء الإجتماعى للقبيلة الشنقيطية (البيضانية) انساق بنائية عديدة كالنسق القرابى والنسق السياسى والنسق الإقتصادى ....بحيث لا يمكن فصل الواحد منها عن البقية الأخرى.

لكن القبيلة البيضانية تبدو قبل كل شيء كوحدة سياسية من خلال قيامها بوظائف مختلفة، وبصفة خاصة وظائف التنظيم العسكرى والدفاع وحفظ النظام، وكذلك السلطة العرفية لشيخ القبيلة التى يستمدها من نسبة الصريح ومن عراقة عائلته أما برسوخها فى مجال العطاء العلمى والأدبى، أو بتفوقها فى إجادة الفروسية وفنون سلاح الحرب بالإضافة إلى الدور الإستشارى الذى تلعبه جماعة أهل الحل والعقد فى مساعدة شيخ القبيلة وتدعيم مشروعية سلطته.

وهـكذا يبدو دور " الشيخ " بالإضافة إلى جماعة أهل الحل والعقد أكثر جوانب البنـاء السياسى وضوحـا فى القبيلة البيضانية .حيث يظهر كذلك أن البناء السياسى لتلك القبيلـة هو بناء نسقى يبدو بالصورة العامة ذاتها على مختلف المستويات البنائية للقبيلة .وليس لهذه الصورة التدريجية دلالة فيما يخص امكانية الحديث عن مجتمع ذو تركيب تنضيدى طبقى.

من أجل ذلك تجد آلية الإنشطار والإنصهار تطبيقا لها فى نموذج التوحد والتفكك فى القبيلة البضانية .إضافة إلى ذلك عرفت البلاد الموريتانية (الشنقيطية) النظام الأميرى فى القرن السادس عشر، وقد توطد وجوده خلال القرن التالى إثر إجهاض المحاولة التى قام بها حلف قبائل الزوايا من أجل إقامة (نظام الخلافة الإسلامية) . «وهذا التنظيم شبه المركزى يختلف عن التنظيم السياسى القبلى الداخلى السائد على مستوى كل قبيلة حربية أو زاوية بجمعه تحت سلطة سلالة أميرية واحدة مجموعة من القبائل الحربية والزاوية والتابعة فى المناطق التى قامت فيها تلك الإمارات » (٣) ويقوم مجتمع الإمـارة على نظام تراتبى بارز تتبوأ قمته عائلة الأمير والقبائل الحسانية والمتحالفة معه إلى جانب قبائل الزوايا ذات النفوذ الإقتصادى والروحى وفى قاعدته طوائف الأتباع كالعبيد " واللحمة " و "الصناع" .

إلا أنه مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أجهز الاستعمار الأجنبى على نظام الأمارات ليستأصلها فى ثلاثينات القرن الحالى بعد عملية بارعة للتفكيك والسيطرة من الداخل.

الثقافة الشنقيطية : البنية والتحولات :-

لعله يمكن لمدخل التحليل المعرفى أن يبرز العناصر والمكونات الرئيسية لما يمكن أن نعتبره نظاماً ثقافياً مكتويا شكل أحد محددات، ليس البناء الكلى للثقافة الشنقيطية ومدركاتها، وإنما أيضا البناء العام للعلاقات الاجتماعية ذاتها للمجتمع الشنقيطى وما يتضمنه من نمط للتراتبية وعلاقات السلطة وتوزيع القوة.

لقد حققت الثقافة العربية الاسلامية منذ القرن السادس عشر ازدهارا كبيرا وانتشارا على نطاق واسع داخل المجتمع البدوى الشنقيطى، وهى المرحلة التى انتقل ابتداء منها مركز الثقل المعرفى من المدن إلى البوادى فى هذه البلاد، حيث أصبحت " المحظرة " تجسد البناء المؤسسى الراسخ للثقافة الشنقيطية العالمة منذ ذلك الوقت، فأصبحت تمثل مقرراتها المنهجية مجمل معطيات المدونة الثقافية المكتوبة فى البلاد الشنقيطية.

وعلى مستوى الدرس المحظرى يتم التمييز بين علوم الآلة وعلوم الشرع «وعلوم الآلة يعنون بها علوم اللغة والنحو وما إليها مما يدرس لا لذاته بل ليفهم به كتاب الله وأحكام الشرع، بينما تعتبر علوم الشرع غاية فى حد ذاتها » (٤) ، وهى تتضمن مبحثى العقائد والفقة إضافة إلى علوم القرآن والحديث الشريف .بينما تتضمن علوم الآلة عدة مباحث فى اللغة والأدب والنحو والصرف والبلاغة والعروض وعلم البيان والمنطق وعلم العدد والنجوم والسير والأنساب وأيام العرب وتاريخ الدول وعلم الكلام والجغرافيا والطب.

ولم تكن النظرة المسيطرة فى نطاق تلك الثقافة إلى اللغة العربية بالذات على أنها مجرد وسيلة لتلقى الشريعة وفهم مضامينها، ولكنها نظرة تقوم على إدراك التعالق البنيوى بين الأثنين، لذلك جزم معظم فقهائها «بعدم جواز الفتوى من فقيه جاهل بالنحو » (٥) .

يبدو ضمن الثقافة الشنقيطية العالمة إذن أن هناك اتجاهين يؤكدان على تفضيلين رئيسيين : أحدهما يتعلق بالمكون الأدبى واللغوى .والثانى بالمكون الشرعى (الدينى) .

وإذا كان الأول يحمل فى ثنايا وعيه مرجعية رمزية، ومعيارية نابعة من الموروث الأدبى الجاهلى والعباسى معا بصفة خاصة، فإن الثاني يستند إلى مرتكزات معرفية ومعيارية ورمزية نابعة من التصور الدينى للإسلام حول العالمين :المرئى واللامرئى.

وبشكل عام فإن ملامح البنية التى تشكلها مكونات المدونة الثقافية الشنقيطية تسمح بإخضاعها للتصنيف الذى وضعه محمد عابد الجابرى للثقافة العربية الاسلامية كما تبلورت بنيتها إنطلاقا من عصر التدوين، والذى يؤسسها حولى ثلاثة أنظمة معرفية هى : النظام البيانى، والنظام العرفانى، والنظام البرهانى .دون أن تمثل تلك الأنظمة- كما يؤكد - جزرا مقطوعة التواصل بعضها مع البعض ولكنها متداخلة عبر أبواب ومنافذ ومسالك متعددة.

لقد تبلورت المدونة الثقافية الشنقيطية عبر مراحل تمثل مسارا تراكميا قد لا يخلو من نماذج للانقطاع، ولكنها بشكل مجمل ارتبطت بالتحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى تولدت من تفاعل الظروف والمعطيات الداخلية والخارجية، خاصة الحروب القبلية وسقوط الممالك السودانية وظهور دولة المرابطين وتحول طرق التجارة العابرة للصحراء وتبلور فئات اجتماعية جديدة، وانتشار التعليم العربى، ووصل هجرات سكانية تركت آثرها على تركيبة البناء الاجتماعى، ثم التحول الأهم الذى انتقل معه مركز الثقل فى الحياة الاجتماعية والسياسية لسكان الصحراء من المدن إلى البوادى، إضافة

إلى هذا سيكون لرحلة الحج دور هام فى إثراء تلك المدونة من خلال ما يستجلبه الحجاج من كتب وأسانيد أثناء رجوعهم من مكة والمدينة والقاهرة وبقية الحواضر الإسلامية فى المغرب الكبير.

ويمكن أن نفترض تبعا لذلك أن مسار تحول الثقافة الشنقيطية العالمة خضع لمقتضيات ثلاث لحظات تأسيسية على النحو التالى:

أ- مرحلة التأسيس المرابطى :

حيث تمت إعادة ترسيخ الإسلام فى القرن الخامس الهجرى (١١م) مع قيام الدعوة المرابطية التى إرتبطت بمشروع إيديولوجى شامل ينطلق من الإسلام المالكى والعقيدة السنية الأشعرية .إن اللحظة الأولى « شكلت الثورة المرابطية، وما تلاها من تحولات اقتصادية هامة فى المنطقة بذرتها الأساس .فقد إستمر التقليد الذى دشنه عبد الله بن يس (ت ٤٥١هـ / ١٠٥٩م) والأمام الحضرمى (ت ٤٨٩هـ / ١٠٥٩م) وإبراهيم الأموى» [٦] .

وهو التقاليد الذى سيترسخ من خلال إرساء نظام معرفى للثقافة الشنقيطية «ستبقى محكومة بضوابطه على مر الأيام ومع مختلف التبدلات الناتجة عن تفاعل هذه الثقافة مع محيطها المادى والاجتماعى » [٧] .وربما كان أهم محددات ذلك النظام المعرفى على المستوى الدينى سيادة المذهب المالكى فى الفقة ثم سيطرة الاتجاه الاشعرى فى مجال العقيدة، فرغم انتشار العلم فى هذه المرحلة واتساع نطاقه فإنه بقى « قاصرا على علوم الشريعة دون آلاتها ومتمماتها »[٨]، وربما بسبب روح التزمت الدينى لدى المرابطين، إضافة إلى سيطرة الطابع الضهاجى، لذلك لم تخلف لنا تلك المرحلة أدبا عربيا يذكر.

وإذا كان الطابع الأشعرى لم يكن فى البدايات الأولى للعهد المرابطى واضحا فى التوجه العقدى لهذه الدولة، فإن المنحى المالكى كان متبلورا منذ البداية مع معلم الصحراء عبد الله بن يس .ولعل تأخر وصول المذهب الأشعرى إلى الصحراء الشنقيطية أنما يعود إلى «أن القيروان المركز المالكى فى شمال أفريقية لم تكن قد عرفت منذ القرن الرابع الهجرى هذا المنحى العقدى نظرا لتأخر ظهوره فى مصر التى لم تتغلغل فيها الأشعرية إلا بعد انتهاء الوجود الشيعى الفاطمى بها » [٩] . فهذه اللحظة تبدو وطيدة الصلة بالدور المصرى إذا ما اعتبرنا أن حركة المرابطين هى نفسها جزء من عملية تطويق

ضد النفوذ الفاطمى الشيعى فى مصر والقيروان، تكميلا للدور الذى لعبه السلاجقة فى نفس الاتجاه شرقا.

ب- مرحلة إعادة التأسيس الأول :-

أو لحظة إعادة التأسيس، وقد بدأت مع النصف الثاني من القرن ١٤م عندما أخذت تتزايد الأهمية الاقتصادية للطرق الشرقية للتجارة الصحراوية .ففى تلك الظروف التاريخية بلغت مدن مثل " تنبكتو " "ولاته " أوج ازدهارها الاقتصادى والثقافى عندما اصبحت منطلقا لطرق القوافل التجارية ومركزا للاشعاع العلمى والدينى . ذلك «إن العلاقة بين انتشار الثقافة العربية الاسلامية وازدهار التجارة العابرة للصحراء فى منطقة الغرب الافريقى قد اصبحت من المسلمات .فالثقافة العربية الاسلامية كانت الإطار الفكرى لازدهار هذه التجارة » (١٠) . وبناء على تلك العلاقة يمكن افتراض وجود حالة من التواصل الثقافى بين البلاد الشنقيطية وبين مصر طالما ان التجارة عبر طريق الصحراء تصل إلى مصر فى نهاية رحلتها كى تعود ببعض السلع، إذ لابد ان تكون سلعة الكتاب ضمن أهمها .فالرحالة بن بطوطة يقول فى رحلته التى مر أثناءها مدة أيام بمدينة "ولاته "ان "الناس هناك كانوا من مسوفة (Mesufa) يلبسون ملابس مصنوعة من القماش المصرى الرقيق (...) انهم يرحلون إلى مصر كل سنة ويستوردون كميات كبيرة من جميع الانسجة الرقيقة والجيدة المتواجدة هناك بالاضافة إلى السلع المصرية الأخرى» (١١) .

أما " تينبكتو" التى كانت واجهة للثقافة العربية فى بلاد السودان والتى عرفت ذروة ازدهارها الثقافى والدينى فى هذه المرحلة وكان عطاؤها وثيق الصلة بالدور الذى لعبته مصر كأحد مراكز انتاج الثقافة العربية الهامة .فإن وضعها الثقافى كان يتحدد ضمن نطاق المجال الشنقيطى .فالحركة الفكرية هناك قامت على ايدى « رجال من جدالة إحدى قبائل البربر فى المنطقة الموريتانية، وعندما ازدهرت تنبكتو واجتذبت التجارة والثقافة من ولاته رحل هؤلاء الرجال إلى تنبكتو وظلوا هناك معلمين وتجارا وكانوا أول من أعطى المدينة سمعتها كمركز من مراكز الثقافة، واستمروا فى تزويد مسجدها ومعهدها بالأيمة والعلماء» (١٢) .

وهكذا فإن لحظة إعادة التأسيس الأولى التى مر بها مسار التكون الثقافى فى بلاد شنقيط أنما جاءت ضمن إطار اقتصادى واجتماعى تميز بسيطرة بعض المراكز الحضرية

وازدهار طرق قوافل الصحراء التجارية، وقيام صلات تجارية وبالتالى ثقافية مع مصر، لايتوفر حولها ما يكفى من المعلومات حتى الآن.

على كل حال يمكن القول أنه بينما جرت لحظة التأسيس فى إطار اجتماعى تميز بوجود نموذج لمشروع مركزية سياسية وضمن تشكلة انتاج بدوى، فإن لحظة اعادة التأسيس الأولى جاءت فى إطار عملية تحول اقتصادى، وفى نطاق حياة اجتماعية حضرية قامت على ريع التجارة.

ورغم ذلك لاتبدو اعادة التأسيس قطعا نهائيا مع الأرث المرابطى، ولكنها عليما يبدو قامت على تأكيد بعذ الأولويات ووضع نظام تراتبية اجتماعية جديدة نسبيا فى إطار المؤسسة الصنهاجية نفسها التى ورثها المجتمع الشنقيطى عن الحقبة المرابطية .فمن الاولويات التى اكدتها التأسيس هيمنة كاملة للخطاب الفقهى الفروعى الذى أصبح منذ ذلك الوقت إليه مسيطرة على المستوى النظرى والعلمى كمصدر وحيد للحقيقة ونمط المشروعية، وبالذات نمطها المالكى المحافظ، حيث تحالف الفقهاء، سواء مع أمراء صنهاجة أو سلاطين السودان ضد نموذج الإمامة الدينية.

إن هيمنة الخطاب الفقهى الفروعى كانت سائدة منذ مرحلة التأسيس المرابطى، لذلك فإن إعادة التأسيس هذه لم تكن تعنى خروجا على الانتظام ضمن النسق التأسيسى للمدونة الشنقيطية كما تبلورت مباحثها مع المرابطين، وانما هى بشكل اساسى تعنى ترسيخ دور المؤسسة الفقية اكثر من ذى قبل، اضافة إلى بروز الاتجاه الأشعرى الذى أصبح مهيمنا بشكل واضح فى مجال العقيدة، ثم نتيجة لهيمنة الخطاب الشرعى عامة، تكونت تراتبية اجتماعية جديدة بناءا على الدور الذى لعبه الفقهاء فى الحياة الاجتماعية .لكن أيضا ضمن الصورة العامة للتوزيع الطبقى للتشكيلة الاجتماعية المرابطية.

ويمكن التعرف على الخصوصيات التى ميزت مرحلة اعادة التأسيس من خلال التحليل السوسيوثقافى لنص الرسالة التى كتبها صاحبها محمد بن على اللمتونى فى القرن التاسع الهجرى (١٥هـ) إلى الفقيه المصرى عبد الرحمن السيوطى.

وهى تعد أهم وثيقة مكتوبة تتصل بالحالة الثقافية والاجتماعية والسياسية فى صحراء الملثمين أثناء تلك الفترة .حيث يتعرض مؤلف الرسالة إلى ذكر بعض الفئات الاجتماعية وأنماط العلاقات ونماذج من الممارسات الاجتماعية والتقاليد التى يتعاطاها الناس، ثم يتعرض للإتجاه الفروعى المفرط لفقهاء البلاد وسيطرة الاتجاه النصانى على

نظرتهم للمشكلات الحادثة فى زمنهم الاجتماعى .وينتقدهم المؤلف بشدة بسبب التخلى عن وظيفة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكروتقربهم إلى ذوى السلطان

إن تخصيص الأمام السيوطى بهذه الرسالة يعنى ـ بدون شك ـ أنه إضافة إلى غيره من علماء مصر وفقهائها الكبار، كانوا ذوى تأثير محسوس على مسار تطور الثقافة الشنقيطية فى هذه اللحظة من زمنه على الأقل.

جـ ـ مرحلة إعادة التأسيس الثاني :

لقد ارتبطت هذه المرحلة الثقافية بحدثين هامين هما انتشار عرب الهجرة المعقلية فى المنطقة، ثم تحول طرق القوافل التجارية نحو السواحل الاطلسية فى ق ١٦م وما ترتب عن ذلك من انعكاسات ونتائج اجتماعية وسياسية وثقافية.

ان تحول الطرق التجارية من مسالكها الصحراوية نحو السواحل الاطلسية كان لابد أن تعانة المدن التى احتضنت الثقافة مدة، من انعكاساته السلبية.

ونتيجة لهذه الانعكاسات تراجع الدور العلمى والسياسى للمدن التاريخية "كولاته" و " تينبكتو" و "وادان " و "تيشيت" ، وانتقل مركز ثقل السيطرة الاقتصادية والسياسية والدينية والثقافية إلى البوادى « وكانت محصلة هذه التطورات ان تراجعت مكانة الفقهاء والمتعلمين فى المدن التجارية المشهورة، فأخذ هؤلاء يهجرون الحواضر القديمة فى اتجاه المدن التجارية الثانوية أو الأرياف» (١٣) .

ولعل أهم تطور يرتبط بالحركة من المدن نحو البوادى الصحراوية هو ظهور اطار مؤسسى جديد يمثل بديلا لدور المسجد فى المدينة .يقوم بمهمة الاشراف على الثقافة العالمة، ويتلاءم فى ذات الوقت مع ظروف الحياة المتنقلة للبدو الرحل، «هؤلاء البدو الذين استطاعوا ان يحققوا نهضة ثقافية نموذجية تحت الخيام وعلى ظهور العيس وفى مجاهل الصحراء » (١٤) ، وذلك من خلال "المحظرة "كجامعة بدوية متنقلة ستطبع هذا الطور من مراحل اللحظات التأسيسية فى مسار الثقافة الشنقيطية.

اما استقرار هجرات بنى حسان فان تأثيره المباشر على هذه المرحلة الثقافية، فانه سيتجلى من خلال نمط التركيبة الاجتماعية الجديدة، والتى هى نتيجة لاستراتيجية توزيع المعرفة داخل المجتمع ثم نتيجة للحروب القبلية، خاصة حرب " شربب " فى بداية القرن السابع عشر .وتتضح هذه العلاقة من خلال ابراز اهم خاصيتين لمرحلة اعادة التأسيس

الثاني ابتداء من القرن السادس عشر، وهما التزايد اللافت للنظر للاهتمام بعلوم الآلة، ودخول الطرق الصوفية إلى الساحة الثقافية والدينية للبلاد.

إذا كانت تجمع الكتابات السائدة حول تاريخ الثقافة الشنقيطية على أنه «قد حصل منذ القرن السادس عشر على الاقل - الاكتفاء الذاتى العلمى فى هذه البلاد ونبغ علماء كثيرون فى عمومها ما تزال آثارهم شاهدة لهم بطول الباع فى العلم والتمرس به»(١٥)، فان النهضة الأدبية ستظهر بشكل ملموس واساسى فى القرن السابع عشر، حيث « تفجرت نهضة شعرية عارمة، من بين قادتها المرموقين سيدى عبد الله بن محمد العلوى - ابن وازكه والشيخ محمد اليدالى والذئب الحسنى ويوفمين المجلسى والما العربى وغيرهم ..... » (١٦) ولعل أهم العوامل التى تكمن وراء ذلك التحول الثقافى بالاضافة إلى تعرب لغة الخطاب اليومى اثر قدوم هجرات بنى حسان منذ القرن ١٤م، هو تعزز مكانة الدور التقليدى لشاعر القبيلة، خاصة بعد حرب "شربب" التى - وهى من نتائج استقرار تلك الهجرات - أدت إلى ترسيخ نمط التقسيم الاجتماعى السابق للعمل حيث تمحور دور القبيلة الزاوية حول الوظيفة الثقافية والدينية اكثر من ذى قبل.

ويعلل ولد السعد عوامل النهضة الثقافية التى تلت حرب "شرببه" فى ثلاثينات القرن السابع عشر بالاشارة إلى خمسة عوامل رئيسية : «وجود رصيد ثقافى عربى هام تراكم منذ أجيال فى المنطقة، وشيوع جو من الأمن والاستقرار السياسيين، وتعزز التخصص الاجتماعى الذى خرج من تلك الحرب بنوع من التشريع جعل لكل فئة اجتماعية مجال نشاط وظيفى اساسى، وفك القيود "الدينية " والاجتماعية عن الانتاج الأدبى والفنى (...) كما ان حالة الرخاء الاقتصادى النسبى الذى عرفته المنطقة بعد الحرب (...) لعبت دورا كبيرا فى تلك النهضة الثقافية» (١٧) اضافة إلى هذه العوامل هناك عامل تأثير الحركات الصوفية الذى سيفرض نفسه على الساحة الثقافية بوصفه خصوصية للمرحلة الجديدة ابتداء من اواخر القرن الخامس عشر الميلادى، ولا يلبث ان يتجاوز ذلك التأثير مجرد مجال الجدل الدينى بين الفقهاء اصحاب " الظاهرة" والمتصوفة أصحاب " الباطنة"، إلى تجسيد ذلك التأثير على المستوى الاجتماعى فى التنظيم القبلى الصارم للمجتمع، حيث شكلت الطرق الصوفية مجالا لاستقطاب الأفراد عبر تنظيمات تكاد توازى التنظيمات القبلية وتنمو إلى حد ما على حسابها، فالطرق الصوفية التى بدأت تنتشر منذ القرن ١٥م " كانت

بمثابة انتقاضات ترمى إلى اعادة الوحدة التى عزت فى البلاد لفترة طويلة» (١٨) ، لذلك فان اهم مشروع سياسى توحيدى فى تلك المرحلة، وهو مشروع دولة الامام ناصر الدين، كان ذو طابع صوفى بارز.

ويتجلى تأثير هذه الطرق فى تشحيذ عوامل النهضة الثقافية من الحاجة إلى الانتصار التى دفعت كل طرف فى معمعان المواجهة إلى ان يجند انصاره من الادباء والشعراء فى سبيل الدفاع عن اطروحاته والدعوة لها .فتركت لنا تلك المناقشات ادبا على مستوى عال من الأهمية الفنية والتاريخية خاصة فى استنطاق ثقافة واوضاع تلك المرحلة.

٤ ـ الرافد المصرى فى الثقافة الشنقيطية العالمة :

تاريخيا قامت الثقافة الشنقيطية العالمة منذ نشأتها على المصادر والمعارف الرئيسية التى كونت الثقافة العربية الاسلامية فى صورتها الكلية وهى المصادر التى نشأت وعرفت مراحل تطورها فيبيئات المدن والمراكزالحضريةالاسلامية المعروفة

فالثقافة الشنقيطية ارتكزت عامة إلى ذلك الاصل الذى يؤسس الثقافة العربية الاسلامية كما انتجته حواضر مثل القيروان والقاهرة والكوفة والبصرة والحجاز فى مختلف المعارف الدينية واللغوية والأدبية والطبيعية.

ومن بين تلك الحواضر الاسلامية يجمع الباحثون على أن هناك رافدين شكلا منبعا مباشرا للثقافة الشنقيطية اولهما الرافد الاندلسى - المغربى، وثانيهما الرافد المصرى، وإذا كان د /.محمد المختار ولد اباه ذهب إلى « إن حركة الثقافة فى بلاد شنقيط انطبعت اساسا بطابع اندلسى ـ مغربى» (١٩) ، فان بعض الباحثين بينوا - اعتمادا على عملية حصر ومقارنة الاصول الاقليمية لمدونة الثقافة الشنقيطية - ان الرافد الاندلسى ليس اعظم اهمية فى تكوين الثقافة الشنقيطية من الرافد المصرى .فهذا الاخير يتميز بحضور تأثيره الواضح فى المجالات المختلفة لتلك الثقافة ومباحثها، بدءا من علوم الفقة وأصوله وعلوم اللغة والحديث وعلوم القرآن والعقيدة، والتصوف وانتهاء ببقية علوم الآلة. ففى هذه المجالات « يبدو ان الاقبال على الأسانيد المصرية كان أشد .فقد كان سمعة العلماء المصريين تغطى أرجاء العالم الاسلامى» (٢٠) وقد احصى العلامة المختار بن حامد قائمة الكتب المتداولة لمؤلفين مصريين فى الثقافة الشنقيطية فوصل عددها إلى ستين مؤلفا مشهوراً .

فعلى مستوى مجال الفقة الاسلامى المالكى تتجلى سيطرة تأثير الرافد المصرى من خلال أخذ الشناقطة بالاعتماد الكامل على كتاب مختصر خليل ابن اسحق المصرى (٦٧٣هـ) الذى احتل لديهم مكانة لاتدانيها اهمية اى كتاب آخر بالنسبة لهم عدى القرآن الكريم .فهو «عليه اعتماد اكثرهم » فى معرفة الاحكام الفقهية حول القضايا الحادثة فى زمانهم "حتى اصبح المعول النهائى على الأحكام الواردة فى مختصر خليل بن اسحاق وشروحه وحواشيه، حيث اشتهر تمثل الفقهاء الشناقطة بعبارة الشمس اللقانى : «نحن قوم خليليون فان ضل ضللنا" . وكثيرا ما ينسبون هذه العبارة لأحمد باب التنبكتى وكان بعضهم يصرح بانه " ما تكون مسألة فى الفقة الا وحكمها يؤخذ من مختصر خليل » (٢١) . فكتاب مختصر خليل الذى هو يعكس صورة المذهب المالكى كما ورد عن محمد بن القاسم العتقى الذى روى سماعا عن مالك، أصبح متنا ومرجعا أساسيا فى دراسة الفقة .وقد اعتنى الشناقطة عناية كبرة بكتابة الشروح والتعليقات حول هذا الكتاب .وقد احصى المختار ولد حامد خمسة وخمسون كتابا شارحا ألفها أصحابها من العلماء الشناقطة حول هذا الكتاب بالاضافة إلى الكثير من الاستدراكات والطرر التى يعكس حجمها أهمية التأثير الذى تركه كتاب مختصر خليل على الثقافة الشنقيطية عامة والدرس المحظرى على الخصوص .فعلى سبيل المثال - لا الحصر - شرحه والد الديمانى فى كتابه المعروف "بالمعين" كما كتب له حبيب الله ولد الشيخ القاضى شرحا مهما ثم محمد سالم المجلسى الذى شرحه فى عشر مجلدات ضخام (٢٢) . كذلك نال كتاب "الموازية" التى ألفها محمد بن ابراهيم المعروف بابن الموازى المصرى أهمية كبيرة لدى الشناقطة وهى تعتبر أحد الأمهات الرئيسية التى ينطلق منها مؤلفو المذهب المالكى عامة .

إن الأسماء المصرية الكبيرة من علماء الفقه المالكى ممن رفدت مؤلفاتهم حركة الثقافة الشنقيطية اكثر من أن يتسع المجال ها هنا لاستعراضها وتتضح أهمية تأثير الرافد المصرى مقارنة بتأثير الرافد المغربى الأندلسى ليس فقط من خلال سيطرة الأول على "حواضر المنطقة ...رغم وجود متون مغربية واندليسة، لكن ترتيبها يأتى فى المرتبة الثانية» (٢٣) ، من خلال كيفية النظر الفقهى مثلا التى جعلت الفقهاء الشناقطة «ينقلون إلى مستوى النقاشات العلمية بعض مظاهر وهموم الواقع المصرى الذى انتج مسائل الفقه المعروضة فى تلك المتون» (٢٤) . رغم ادراكهم لحالة

الانزياح ما بين الواقع الذى تشغلهم ظواهره، والواقع الأول الذى هو مناط الاحكام الفقهية الواردة فى المتون المصرية" .

وفى مجال أصول الفقه، احتل كتاب " الكوكب الساطع " للإمام جلال الدين السيوطى مكان اهتمام خاص ايضا لدى الشناقطة فقد اولوه عناية وكتبوا حوله العديد من المؤلفات الشارحة .اما فى علوم القرآن ، فان قراءة نافع براوية ورش (وهو مصرى) هى الأكثر انتشارا فى البلاد .وفى مجال النحو «وردت عليهم من مصر ألفية جلال الدين السيوطى ومؤلفات بن هشام (مغنى اللبيب وقطر الندى والشواهد) وشرح الدماميني على تسهيل بن مالك »[٢٥] .

وفى مجال التصوف فان مؤلفات ذو النون المصرى وابن عطاء الله السكندرى لازالت حتى الآن موضع احتفاء خاص لدى الشناقطة، كما أن الشاذلية التى أسسها سيدى أبو الحسن الشاذلى (٩٣٩هـ) فى مصر قد توطدت أركانها فى بلاد شنقيط من خلال علماء أجلاء تبنوا ذلك الاتجاه التصوفى مثل محمد بن فال ابن متالى، ويحظيه بن عبد الودود، وقد عرفت هذه البلاد، وأن كان فى وقت متأخر الطريقة الصديقية وهى «شعبة قادرية تنسب إلى أبى بكر الصديق أسسها سيدى محمد الصعيدى وهو شريف مصرى قدم البلاد فى القرن التاسع عشر واقام فى أحياء "مدلش" وبلغت طريقته أوجه ازدهارها على يد الشيخ محمد عبد الحى بن محمد بن سيدى احمد»[٢٦] اضافة إلى هذه الكتب وغيرها الكثير فى مختلف فروع المعرفة، التى تعاطاها الشناقطة باحتفاء واضح فى اطار التواصل الثقافى مع مصر، فان هناك بعض المتون التى تلقاها الشناقطة مباشرة بسند مصرى، كما يذكر ذلك صاحب كتاب "فتح الشكور" البارتيلى - الشنقيطى)، مثل صحيح مسلم الذى تلقوه عن عامر شرف الدين الشبراوى، وصحيح البخارى بسنده عن جلال الدين السيوطى، والموطأ بسنده عن التازختى .فقد تلقى القاضى عبدالله العلوى فى ق ١٧م عندما مر بمصر حاجاً الحديث وغيره «عن رئيس علماء الشافعية بالديار المصرية عامر بن شرف الدين الشبرواى وعاد وهو يحمل معه ٦٠٠ كتابا »[٢٧] .

لقد تم اتصال الثقافة الشنقيطية بأحد منابعها الأساسية فى مصر عن طريق اليات جديدة أنئذ للإكتساب والإنتشار، منها قافلة التجارة، ورحلة الحج، واسلوب المراسلة للاستفتاء فى موضوعات علمية ودينية، وانتشار الكتاب المصرى والاجازات التى تلقاها بعض الشناقطة اثناء مرورهم بأرض مصر، وكذلك أخذهم للسند فى بعض متون الثقافة العربية الاسلامية من علماء وأيمة مصريين .اما المجالات المشار اليها هنا - فى سياق

هذا التثاقف - فهى نماذج تتصل غالبا بمستوى التواصل فى نطاق انتشار الكتاب المصرى وتأثيره على مجرى الثقافة الشنقيطية .فما هى الكيفية التى اقتنى بها الشناقطة الكتاب المصرى فى ظروف بداوتهم المتنقلة؟

لعله من أسباب الاهتمام الذى اعطاه المجتمع الشنقيطى للكتاب، هو صعوبة الحصول على هذا الكتاب نفسه وكذا المحافظة عليه فى بيئة بدوية لاتعرف الاستقرار .فهناك العديد من الحكايات التى تنقل لنا عن أشخاص دفعوا اثمانا خيالية فى كتاب معين .فقد باع سيدى عبد الله الحاج ابراهيم فرسا من فصيلة نادرة بكتاب "الحطاب "، وكان ذلك أثناء مروره حاجا بمصر بعدما أهداها (الفرس) له ملك مصر محمد على [٢٨] .

من أجل ذلك لاغرابة ان تبين أن بعض المكتبات القديمة فيموريتانيا حاليا زاد ما تم احصاؤه فى مخازنها من مخطوطات على أربعين ألف كتاب.

إن الفرصة الرئيسية للحصول على الكتاب بالنسبة للشناقطة أنما كانت رحلة الحج، حيث كانوا يستقدمون منها أحمالا فى كل موسم حج، فكان الشيخ سيدى المختار الكنتيى مثلا «يستقبل سنويا قوافل الكتب من فاس والقيروان والجامع الأزهر »[٢٩] .

ولم تكن رحلة الحج على مستوى التواصل الثقافى وسيلة لاستجلاب الكتب فحسب، وانما احدى قنوات الاتصال الثقافى من خلال لقاء العلماء الشناقطة وتلقيهم مباشرة من علماء الأزهر .فقد أدى نمط التواصل الحى بهذا الشكل إلى نمو صورة التأثير التى حدد بمقتضاها رافد الثقافة العربية الاسلامية المصرية إلى حد بعيد الأساس الذى شكل الثقافة الشنقيطية بمدونتها التى ترجع أغلب متونها إلى علماء ومؤلفين مصريين .وقد جرى ذلك التفاعل أساسا من خلال نوعين من قنوات الاتصال الثقافى فى ذلك الوقت هما :رحلات الحج، ثم المراسلات العلمية.

فالغالب ان رحلة الحجيج الشنقيطى تلتحق بالحجيج المغاربى حيث يمرون بمصر ويمكثون وقتا فى القاهرة أقرب أورقة الجامع الأزهر.

وربما «تعود أول رحلة إلى الحج انطلقت من هذه البلاد، وكان لها دور علمى وتاريخى إلى بداية عهد المرابطين »[٣٠] ، وقد قام بها الأمير الصنهاجى يحى بن إبراهيم الكدالى حيث رجع وبصحبته عبد الله بن يس فى عودته المشهورة.

ولعل أقدم رحلة أخرى معروفة بعد ذلك هى رحلة احمد بن عمر بن محمد اقيت الصنهاجى سنة ٨٩٠هـ عندما لقى بمصر كلا من جلال الدين السيوطى والشيخ خالد

الازهرى، أما شيخ الشيوخ الفاضل بن أبى الفاضل الحسنى فقد درس - أثناء مروره بمصر - على علي الأجهرى شيخ الأزهر فى القرن ١٠هـ واجازه بخط تلميذه السبرنبتى. وسيعد شيخ الشيوخ بمكانته ولقبه صاحب الأبوة العلمية لأهم محظرة فى البلد كله (محظرة الصفرة والخظرة) وكذا لجيل كامل من العلماء المرموقين.

ويذكر العلامة مرتضى الزبيدى فى القرن ١٢هـ فى كتابه "معجم المشايخ "ان عبد الرشيد الشنقيطى مر به فى القاهرة عائدا من الحجاز فى اتجاه المغرب .كذلك عندما حج سيدى عبد الله الحاج إبراهيم فانه «لقى من يشار إليه من علماء مصر وذاكرهم أيضا وأفادهم واستفاد منهم » (٣١) .

ولاشك أن معظم المتون التى تلقاها الموريتانيون بسند مصرى انما من خلال رحلات الحج التى يعود الحجاج الشناقطة فى نهايتها، بعد أن مروا بمصر، وهم محملين بنفائس الكتب والمؤلفات النادرة وبالإجازات العلمية التى هى شهادات تزكية من بعض من قابلوهم وأخذوا منهم من علماء الديار المصرية وفقهائها.

لذلك تتميز رحلة الحج الشنقيطية بطابعها العلمى، وكذا الهم المعرفى الذى يحدو الركب الشنقيطى ويدفعه لارتياد الحواضر ومراكز الثقافة العربية الاسلامية التى ذاع صيتها الثقافى فى أوساط الشناقطة كالقاهرة والجامع الأزهر بالذات الذى أصبح فى الثقافة الشعبية مضربا للمثل فى الشهرة.

ورغم «إن العلماء الشناقطة لم يعتنوا بتدوين رحلاتهم فى الغالب، ويعود ذلك أساسا إلى حرصهم الشديد على تمخيض تأليفهم للعلوم الشرعية وعزوفهم عن غير ذلك الا فى حالات نادرة » (٣٢) فان الباحث سيدى أحمد بن احمد سالم استعرض من بين الرحلات العلمية الشنقيطية خمسة عشر رحلة تعكس درجة التواصل بين بلاد شنقيط والمشرق العربى عامة، ومستوى استيعاب الشناقطة ونمط القضايا والمباحث التى كانت تطرحها الثقافة، وتشغل اهتمامها فى كلا الناحيتين.

من تلك الرحلات على سبيل المثال كتاب "الرحلة الحجازية " الذى عرض فيه مؤلفه محمد يحيى الولاتى أحداث رحلته للحج والمحطات التى مر بها والطرق التى سلكها ووسائل تنقله، والعلماء الذين قابلهم فى محطات طريقه وما طرح عليه من أشكالات ومسائل فى اللغة وعلوم الشريعة، وضمنه الفتاوى والآراء التى ناظر بها العلماء حول كل واحدة من تلك المسائل .ويتعرض للفترة التى قضاها فى القاهرة وما جرى بينه وبين شيوخ

وعلماء الأزهر من مناقشات، ثم نصوص الفتاوى التى قدمها ردا على قضايا طرحوها عليه، وكذلك اقامته الوجيزة بالاسكندرية فى ضيافة احد الشيوخ الأجلاء وكيف تعهده أهل العلم والفضل مناقشة وإهتماما ورعاية (٣٢) .

أما النوع الثاني من قنوات الاتصال بين بلاد شنقيط ومصر - كما تمت الاشارة سابقاً- فهو المراسلات العلمية .وتمثل رسالة المتونى السابقة إلى الامام جلال الدين السيوطى فى القرن التاسع الهجرى أبرز مثال عليها .ومن المفترض ان يكون قد تزايد - كمياً ونوعياً- ذلك النمط من الرسائل، فيما بعد ذلك، خاصة مع تعاظم الأهمية الاجمالية لحركة الحجيج الذى ينطلق سنويا من شنقيط مارا بمصر، منذ ذلك العصر، وقد تتبين صحة هذا الفرض إذا ما أخرجت إلى النور بعض المؤلفات الشنقيطية التى لا تزال يطمرها الغبار فى اماكن معزولة من وادى الصحراء الموريتانية.

إضافة إلى ذلك فان ثمة واقعة تاريخية يجب أن تكون معتبرة على مستوى النظرة التحليلية حول علاقة التأثير الثقافى الذى احدثه "فائض الثقافة " فى مصر على نمط التكون الثقافى العالم لمجتمع البيضان فى بلاد شنقيط، تلك هى استقرار قبائل بنى حسان ببلاد شنقيط حيث حلت بها فى نهاية هجرتها الطويلة ضمن قبائل بنى هلال انطلاقا من الصعيد المصرى، ورغم أنها على ما يبدو كانت قبائل محاربة بشكل أساسى ولم تكن ذات رسالة ثقافية، فان وجودها عزز الطابع العربى الاسلامى المالكى لثقافة المجتمع الشنقيطى، وذلك على الأقل تقدير، من خلال تعرب لغة الكلام اليومى . إن النتائج الثقافية لهذه الواقعة من منظور تأثير الدور الثقافى لمصر على تكون الثقافة الشنقيطية، لم تنل اهتماماً كافياً من طرف المؤرخين حتى هذا الوقت.

٥ـ زمان الثقافة الشنقيطية العالمة :

يلاحظ بعض الباحثين بأن الثقافة الشنقيطية تجاوزت موقف الاعتماد المباشر فى استلهام قضاياها وأساليب معالجتها على استهلاك ما انتجته الثقافة العربية الاسلامية فى مراكزها الرئيسية، إلى إرساء مرحلة الاستيعاب ثم الانتاج والمنافسة فـ " إذا كان الشناقطة مدينين فيما مضر لاخوانهم فى الطرف الآخر من الصحراء ثقافيا فى مجال المقررات الدراسية والاسانيد العملية والصوفية فقد أصبح لهم منذ نهاية القرن السادس عشر " اكتفاءهم الذاتى " على الصعيد المعرفى، فنبغوا فى المعارف العربية الإسلامية وأصبحوا يسعفون من حين لآخر المشرق والمغرب العربيين ببعض معارفهم ولاسميا أثناء

رحلاتهم إلى الحج التى كانت فرص التواصل الثقافى الأساسية حينئذ »[٣٤] . ويعنى ذلك الاكتفاء الذاتى على الصعيد المعرفى وجود حركة علمية محسوسة فى مجال التأليف ووضع التصنيفات وكتابة الشروح والمختصرات التى عرفتها الثقافة الشنقطية منذ ثلاثة قرون وقد مثلت الحصيلة المتنامية لذلك النشاط انشاءاً فكرياً جديداً يتجاوز ما انتجته ثقافة المركز ويستند إليه ويثريه فى وقت واحد، كما تخضع إضافة لذلك لمجموعة الآليات والمبادىء التى انتظمت تلك الثقافة فى مجملها.

ولكن ما مدى مشروعية الحديث عن "التجاوز " خاصة بمعناه الابستمولوجى، عندما يتعلق الامر بالثقافة العربية الاسلامية، وهى ثقافة تراثية تحدد نفسها بالتماهى مع "الأصل " الثابت؟

ثم بأى معنى يكون هناك اكتفاء ذاتيا على الصعيد المعرفى مادامت الشروح والتصنيفات والهوامش، كل ذلك انما تخلق فى إطار المتون الخاصة بثقافة المركز؟

إن الأمر يتعلق بأكثر من أى شىء آخر بفرضية نظرية أو اجراء منهجى حتي، كى يكون تاريخ الثقافة الشنقيطية قابلا لأن يفهم، باخضاعه لمفاهيم مثل : " العتبات" (ميشل فوكو) ، جدلية الاستمرار، والانقطاع (باشلار) .

إن هناك الكثير مما هو مسكوت عنه فى البناء المنطقى لتلك الكتابات، سيكون من مهمات التحليل النقدى أن يقوم بفضح اقنعته .وهذه المحاولة لا تصنف نفسها ضمن ذلك الإطار .فماذا يقول التاريخ كما هو متداول عن علاقة الثقافة الشنقيطية بالمجرى العام للثقافة العربية الاسلامية؟

من المعروف أن الكتابات المتداولة حول تاريخ الثقافة العربية الاسلامية تصف المرحلة التى تبدأ مع القرن الخامس عشر (م) بأنها مرحلة انحطاطا شاملة ومستمرة إلى غاية مطلع القرن التاسع عشر (م) وهى تقريبا ذات الفترة التى بدأت معها عملية التوطد التدريجى لأركان الثقافة الشنقيطية، حيث أنتشر اشعاعها، ليس فقط نحو مختلف جهات القارة الأفريقية، ولكن أيضا أغلب مناطق المشرق العربى .وقد دفعت ملاحظة تلك الظاهرة اللافتة للانتباه بعض مؤرخى الأدب العربى إلى الحديث عن ما سموه الحلقة المفقودة فى تاريخ ذلك الأدب العربى.

وهى بصفة عامة حالة انزياح يعبر عنها أحمد جمال ولد الحسن بـ « التفاوت الثقافى فى الزمن العربى» ويشرحه بقوله «فى قرون النماء والازدهار العربيين كانت هذه البلاد

صحراء الملثمين وتخوم السودان، لا علم ولا أدب، وحي نضج التعرب في بلاد شنقيط واستوت الثقافة الاسلامية على سوقها علوما وأدبا (...) كان البلاد العربية عموما قد دخلت في وضع حضارى متسم بالجمود، ولم تكن بنية الثقافة العربية الاسلامية إذ ذلك مهيأة لاستقبال هذا الوليد الجديد » (٣٥) ، وبمعنى آخر حول تصور كلى لتاريخ الثقافة العربية، فان هذه الثقافة عرفت تاريخيا "جدل النهضة والسقوط " ليس فقط على مستوى الحقب الزمنية، ولكن أيضا جغرافيا على مستوى الدوائر الاقليمية، فهل ينطبق الحكم على الدوائر المعرفية للثقافة العربية عامة؟

يبدو أن الحكم السابق يتعلق قبل أى حقل آخر بدائرة الانتاج الأدبى، أما واقع بقية قطاعات الثقافة أثناء هذه المرحلة فيدعو إلى التحفظ نوعا ما على ذلك الحكم .فالأزهر مثلا ظل مؤسسة ثقافية ودينية تحفظ للعلوم الشرعية سقفا أدنى من "الحيوية " والتطور خلال حقب الازمات التى لفت العالم الاسلامى .لذلك فانه مهما كان عطاء "المحضرة" متميزا فى هذا الحقل، فان دور الأزهر ظل عديم النظير.

ولاشــك ان عمليــة دقيقــة للمقارنـة بين مؤسستى الازهر والمحضرة فى وضعهما قبل ثلاثة قرون حول المناهج والمقررات الدراسية والمتون وأساليب التدريس ونظام الشهادات والتدرج العلمى ونمط الانفاق ودرجة التقدير الاجتماعى، كل ذلك يمكن أن يتيح فرصة مهمة لإبراز صور وآثار الدور الثقافى لمصر وتجلياته فى الثقافة الشنقيطية العالمة :بنية وتكوينا.

ذلك رغم أن التاريخ لم يذكر لنا أن أحدا من العلماء أو الفقهاء أو الأدباء الشنقاطة تتلمذ فى الأزهر وتخرج منه، ولكنه يذكر لنا أعداد كبيرة جدا من العلماء الشنقاطة ممن حلوا برحاب الازهر – مسافرين – فأخذوا من علمائه وشيوخه وحاوروهم فى مسائل الدين والأدب .أن هذا التأثير المفترض بمقتضى السياق هو تأثير يتم من خلال رحلة الحج (السابق ذكرها) ، أما مضمونة فيتصل بالمحضرة كإطار مؤسسى للثقافة الشنقيطية.

من العرض السابق يتبين أن تحولات الثقافة الشنقيطية عبر لحظاتها الثلاث، لم تخضع لعوامل ومتغيرات التحكم والضبط النابعة من السياق الداخلى فقط وانما ارتهنت ايضا لمنابع تكونها خارج الصحراء، خاصة رافد الثقافة المصرية بمتونه وتقاليده المعرفية التى سيطرت على حقل التداول فى الثقافة الشنقيطية حتى أصبحت الأسماء المصرية تشكل مرجعية مهيمنة وسلطة لتحديد معايير الحقيقة والحق والمشروعية .ولقد تسربت

تأثيرات هذا الدور عبر آليات عديدة للإنتشار أهمها الكتاب المصرى ثم رحلة الحج والمراسلات العلمية .مما هيأ الثقافة الشنقيطية كى تكون حلقة مضيئة فى إحدى أحلك حقب انحطاط الثقافة العربية، حيث تبرز ربما لأول مرة، خصوصية اللاتجانس فى زمن الثقافة العربية.

٦ـ إعادة إدراك الذات من خلال الدور المصرى :

سفراء المحظرة

إن التداخل الثقافى الذى تولد عن علاقات الاحتكاك المباشر أو غير المباش للثقافة الشنقيطية بالثقافة المصرية فى العقود الأخيرة من القرن الماضى، ستصب نتائجه ليس فى إخصاب الثقافة الشنقيطية وإغناء دوائرها البحثية فقط، ولكن مفعول العلاقة سيتجاوز ذلك إلى اثارة قضايات واضافة أخرى فى إطار الثقافة المصرية .وتدخل هذه الظاهرة التى تجسد انعكاسا نسبيا فى اتجاه العلاقة فى إطار ما يسميه احد الباحثين تفاوت الزمن الثقافى العربى .فقد أصبح إسم "شنقيط " علماً على التبحر فى علوم اللغة العربية وآدابها والعلوم الاسلامية المختلفة بسبب تلك الشخصيات التى أقامت مدة من حياتها فى وسط النخبة الثقافية فى مصر .حيث أتاحت لها بالاضافة إلى حياة المدنية المستقرة، ظروف الطباعة والنشر، أن تترك اسهاما ملموسا فى مجرى احياء الثقافة العربية الاسلامية عامة، ثم أن تخرج فى صورة منظمة بعضا هاما من منتجات الثقافة الشنقيطية العالمة.

ولعل أفضل نموذجين يمكن تقديمها كمثال على هذه الشخصيات العلمية صاحبة الدور هما : **محمد محمود بن اتلاميد الشنقيطى، ثم أحمد بن الأمين الشنقيطى**

محمد محمود بن اتلاميد : هو أحد طلاب المحظرة الشنقيطية الذين دفعتهم الهمة " العلمية " والدينية إلى مسالك الحج، وشوقا إلى التعرف على البيئة الثقافية فى حواضر المشرق العربى، فبعد أن نال منزلة مرموقة فى الوسط العلمى فى الحجاز وقربه الملك الشريف عبد الله، فإنه سرعان ما تعرضت علاقته بأغلب اصدقائه إلى الجفاء والتوتر، نتيجة لتمسكه بمواقفه ونتيجة لحدته فى المجادلة حول القضايا العلمية، مما ألب حوله عداوة اقرانه من العلماء .فترك الحجاز وقدم إلى مصر حيث نزل عند نقيب الأشراف السيد توفيق البكرى الذى « أكرم منزلته واستأجر له بيتا » [٣٦] ولكنه انتقل عنه بعد ذلك إلى الشيخ محمد عبده الذى تلقاه بصدر رحب وخصص له معونة شهرية.

وعن شخصية ولد اتلاميد وتمكنه المعرفى تحدث كبار الكتاب والأدباء المصريين بشىء كبير من التقدير والاعجاب.

فقد وصفه أحمد يتمور باشا بأنه «الأستاذ العلامة الثقة أمام اللغوتين فى مصر » (٣٧) . وعلى نحو مشابه قال عنه رشيد رضا أنه «العلامة الحدث الذى انتهت اليه رئاسة العلوم والحديث فى هذه الديار المصرية » (٣٨) .

أما طه حسين فيذكر أنه كان يسمع أحاديث الإعجاب الشديد لدى كبار طلاب الأزهر حول الشيخ الشنقيطى وأنهم «لم يروا قط ضريبا له فى حفظ اللغة ورواية الحديث سندا ومتنا من ظهر قلب » (٣٩) .

وقد ذكر الزيات أنه بعد طبع كتاب " الحماسة " للشيخ الشنقيطى، فان هذا الشيخ كان لا يبيع الكتاب «وانما كان يهديه لمن يحسن القراءة فيه من طلاب العلم أمامه » (٤٠) .

إن شهادات جيله من العلماء والجيل الذى تتلمذ عليه وعلى جيله، حول علمه المتبحر أكثر من أن تحصر، رغم ما أثاره الشيخ لنفسه من عداوات فى كل مكان يحل به .لقد أضرم ابن اتلاميد جذوة نقاش محتدم حرك الساحة الثقافية الفكرية والأدبية والدينية فى مصر اثناء حياته فيها آنذاك .وقد تابع الوسط الثقافى حواراته مع خصومه على صفحات جريدة " الضياء" لليازجى .وكذلك جريدة "مصباح الشرق" للمويلحى ، ثم "المؤيد " لعلى يوسف.

ولعل الشيخ محمد عبده ادرك مدى ثراء الشخصية العلمية لابن اتلاميد فقرر ادخال الدرس اللغوى إلى المناهج التعليمية فى الأزهر «فجعل دراسة اللغة للشيخ الشنقيطى » (٤١) .

اضافة إلى ذلك تمثل دور بن اتلاميد فى احياء التراث العربى الاسلامى ليس فقط من خلال ما ألفه من كتب فى موضوعات تراثية ثم إثارة وإعادة النظر فى بعضها، ولكن فى اخراج امهات ذلك التراث وتصحيحها وتصنيفها وكتابة عدد كبير من الشروح والتعليقات حولها . وفى هذا الإطار و « تقديرا لمكانته كلفه السلطان عبدالحميد الثاني بالسفر إلى اسبانيا لوضع فهرس للمخطوطات العربية هناك » (٤٢) . فجمع الكثير من نفائس تراث الثقافة العربية وذخائرها لذلك كما يذكر طه حسين : «كانت له مكتبة غنية بالمخطوط والمطبوع فيمصر وفى أوربا، وانه لايقنع بهذه المكتبة، وانما ينفق اكثر وقته

في دار الكتب قارئاً وناسخاً »[٤٣] . وقد استدعاه الملك اوسكار ملك السويد الذى طلب من السلطان عبد الحميد الثاني ان يوفده اليه كي يشارك فى مؤتمر علمى ينعقد فى بلاده. و « التحدث عن اشعار العرب وأيامها » .

وبجهده الدؤوب كان لابد أن يثرى الشيخ الشنقيطى حركة التنوير الدينى فى المشرق عامة، وحركة الاحياء الادبى، ثم بلورة الافكار النهضوية انطلاقا من

الانتظام ضمن التراث الذى سيشكل الموقف منه رؤية فارقة فى اتجاهات الثقافة العربية المعاصرة.

النموذج الثاني هو أحمد بن الأمين الشنقيطى : دخل للقاهرة فى السنة الثانية من مطلع القرن الحالى، وسيكون لوجوده فيها تأثير هام على الثقافة الشنقيطية من خلال التعرف على ذاتها عبر كتابة الهام " الوسيط فى تراجم ادباء شنقيط " الذى اعتبره امين المخطوطات بدار الكتب المصرية فؤاد سيد «من خير ما ألف من الكتب التى وضعت فى تاريخ الأداب العربية فى بلاد المغرب، بل هو على الحقيقة، الكتاب الأول لتاريخ الأدب العربى فى بلاد شنقيط، ودراسة احوالها الأدبية والاجتماعية ووصف عاداتها وتقاليدها ،وطرق التربية والتعليم فيها، وذكر الحوادث والحروب التى جرت بين قبائلها، وما ابدعته قرائح شعرائهم من اشعار تتصل بجميع فنون القول، من مفاخرة ومهاجاة ومديح وغزل، وغير ذلك من الشعر الرصين، الذى يعيد لنا صورة من أيام العرب ووقائعها المشهورة »[٤٤] .

ولعله يبدو من المستحيل فى ضوء المعطيات المتعلقة بالمرحلة التاريخية آنذاك، ان يكون هناك بلد آخر تتوفر فيه ظروف كالتى توفرت للشنقيطى فى مصر كى يساهم بذلك الجهد التدوينى الرائد فى ثقافته .فمن الواضح أن ظروف النشر فى مصر آنذاك، والتى لاتتوفر فى غيرها من البلاد العربية ساعدته على تحقيق ذلك الاسهام، حيث اتصل بالكتبى الشهر "امين الخانجى "الذى هيأله وسائل التأليف والإقامة كما "كان شديد الاتصال بعلماء مصر فى ذلك الوقت " اضافة إلى حيوية المناخ الثقافى وما يعتمل فيه حركية ستفتح الطريق فيما بعد امام افكار التنوير الدينى، والمدارس المحدثة فى حركة الاحياء الادبى .كل ذلك مما شجع احمد الامين وهيأله الفرصة كى يؤلف أول مدونة تجمع جوءا هاما من انتاجات ثمانين شاعرا من شعراء بلاده .وان كان هو يشير إلى سبب مباشر وراء كتابه الهام عندما ذكر « ان احد نبهاء مصر كن يظن أن الآداب العربية لا يتصف بها الا اهل الاقطار المشرقية فحدته الغيرة إلى نشر الدفين »[٤٥] .

أن أحمد ابن الامين الشنقيطى لا تنحصر مساهمته فى هذا الجانب التصنيفى المتعلق بالثقافة الشنقيطية،وانما كانت الثقافة المصرية لا تزال وقتها تعيش آثار مرحلة التراجع والركود الذين عانت منهما الثقافة العربية عامة .فالشنقيطى يشير فى رسالة له إلى وضعية الثقافة فى المشرق العربى عامة بما فيه مصر، حيث يقول : « إن العلم فى مصر فى غاية التقهقر، وسبب ذلك جهل علمائها وعدم نصيحتهم لطلاب العلم »(٤٦) . وهو يقصد علماء الأزهر بالتحديد لطول احتكاكه بهم، ولما ميز نظرتهم الثقافية من جمود فى فهم النصوص الدينية وبث المعارف الأدبية .ولعل عتبه الشديد على علماء الأزهر فى مسئولية ما آلت إليه الثقافة المصرية حينئذ شبيه بالحكم القاسى الذى اطلقه مواطنه ومعاصره محمد محمود بن اتلاميد عن أحوال الثقافة فى الحجاز حيث يذكر انه فى جزيرة العرب اضمحلت اللغة العربية الفحصى وصارت غريبة فى مهدها.

وسيدخل احمد بن الامين مناقشات علمية محتدمة بسبب قضايا أثارها آنذاك محمد محمود بن اتلاميد وهو أحد خصومه، مع بعض العلماء والشيوخ الازهرين تبين، أن الأول صاحب ثقافة غنية وأنه مشبع بالعلوم الأصولية والفقهية وعلوم اللغة العربية وآدابها، فهو "نشأ فى بلاده وتلقى العلم فيها على يد شيوخها (...) والتقى بعلمائها وأدبائها " (٤٧) . حتى استوت ثقافته ونضجت معارفه.

ثم أتصل بالاوساط الثقافية المصرية، واثار الحديث حول قضايا كثيرة فى التراث الثقافى العربى، وعكف على تحقيق واخراج نماذج من امهات كتب ذلك التراث .فقد نفض الشنقيطى الغبار عن تلك المؤلفات القديمة التى لم يدرك علماء عصره قيمتها الثقافية والفكرية كما لم يستطيع البعض الآخر القيام بعمل مماثل لعمل الشنقيطى .اما بسبب الظروف المادية او بسبب التفاوت فى النظرة التقديرية لذلك التراث.

هذا اضافة إلى أن احمد بن الأمين «كان دائب العمل وافر الجهد فى المدة التى نزل فيها بالقاهرة - وهى عشر سنوات تقريبا ـ والتى انتهت بوفاته (...) سنة ١٩١٣ » (٤٨) . فكانت سنوات مقامه القليلة فى القاهرة خصبة ومثمرة حيث «ظل معتكفاً فى خدمة العلم لا يلهيه عنه بيع ولا تجارة ولا يشغل باله زوج ولا ولد » (٤٩) . لذلك ترك الشنقيطى آثار مجهوده فى البحث فى أزيد من أربعة عشر (١٤) كتابا ما بين مؤلف وشرح وتحقيق.

٧ـ الخاتمــة :

أنطلق العرض التحليلي السابق من الرؤية التي بلورها المنهج السوسيرتاريخي إذ توجه إلى البحث عن عتبات التحول في مسار الثقافة الشنقيطية، فاتضح أنه يمكن الاصطلاح على تحديد ثلاثة مراحل رئيسية في ذلك المسار " الصاعد " : مرحلة التأسيس ومرحلة إعادة التأسيس الأول ثم مرحلة اعادة التأسيس الثاني وهكذا يبين التحليل التاريخي ان تعاقب المراحل السابقة لم تصنعه عوامل الاطار المحلي، ولكن فضلا عن الاعتبارات الايكولوجية والسياسية، تأثير الروافد الثقافية المتعددة حيث كان لرافد الثقافة المصرية بالذات تأثيره المحسوس في تشكيل بنية الثقافة الشنقيطية العالمة وبلورة تحولاتها الرئيسية إذ مثلت اسماء منتجيها سلطة مرجعية مسيطرة على وعى وتفكير النخبة المشتغلة بالثقافة العالمة في البلاد الشنقيطية، ويشمل مجال تلك "الهيمنة "قطاعات الثقافة المختلفة بدءا بالفقة وانتهاء باللغة والتصوف، وإذا كان ذلك يعبر عن علاقات التداخل الاقليمي التي هي صورة للثقافة العربية الاسلامية في مختلف اقطارها ، فان اى مجتمع من المجتمعات التي تنتمي إلى تلك الثقافة لم يحتف بالشيخ خليل المصرى، والامام جلال الدين السيوطي، وذى النون المصرى، وبن عطاء الله السكندرى، وغيرهم من الأعلام الكبار، مثلما احتفى بهم الشناقطة .فحتى بعد ان حققت الثقافة النشقيطية ما يمكن تسميته " الاكتفاء الذاتي المعرفي "وانتجت المباحث التي تمنح موضوعاتها وحلولها وروحها الكامنة من واقع المجتمع البدوى، ظلت تلك الثقافة مشدودة إلى سلطتها المرجعية الأولى، تحمل معها ذلك الموروث وتقيس عليه رغم ما يميز البادية عن حياة المدينة.

أما التأثير الذى مثله سفراء المحظرة في الثقافة المصرية، اثناء القرن الماضى ومطلع القرن الحالي، فيتجاوز ما دار من حوارات في المنابر العامتوعلى الصحف، إلى ذلك المجهود الضخم في احياء واخراج امهات التراث العربى، مما سيكون له بالغ الأثر على الثقافة المصرية والعربية المعاصرة عامة.

إن وجود هؤلاء السفراء في القاهرة قد هيأ لهم وسائل الطباعة والنشر مما ساعد الثقافة الشنقيطية على ان تبلور تصورا ذاتيا عن نفسها.

فكأن الوعى الثقافي الشنقيطي اذن ادراك العالم من خلال انتاجات المؤلفين المصريين، ثم أخيرا انتقل إلى تحقيق مرحلة " الوعى الذاتي" من خلال الوسائل والمناخ الذى ميز الحياة الثقافية فيمصر القرنين التاسع عشر والعشرين .

هوامش الدراسة :

١ ـ حمـاه الله ولد السـالم : « **إشكالية المجال والهوية** » ـ مجلة **المستقبل العربى** ، العدد ٢١٦ بيروت، فبراير ١٩٩٧، ص ٨٥ .

٢ ـ د. حليم بركـات : **المجتمع العربى المعاصر** ـ مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت الطبعة ٣ ، ١٩٨٦ ص.

٣ ـ محمد المختار ولد السعد : **الإمارات والمجال الأميرة البيظانى** ، حوليات كلية الأداب، جامعة نواكشوط، ١٩٩٠ ، ص ٣٦ .

٤ ـ الخليـل النحـوى : **بـلاد شنقيط** ، المغارة والرباط، تونس ط١ ، ١٩٨٧ المنطقة ح ت ث ع ، ص ١٩٥ .

٥ ـ الخليل النحو : المرجع السابق، ص ٢٠٥ .

٦ ـ محمد المخترا ولد المسعد : **حرب شريبة ، أو أزمة القرن ١٧ فى الجنوب الغربى الموريتانى** ، المعهد الموريتانى للبحث العلمى، الطبعة الاولى، ١٩٩٣، ص ١٥٤ .

٧ ـ حماه الله ولد محمد قال : **العلاقات الفكرية بين بلاد شنقيط والمشرق العربى**، رسالة ماجستير فى التاريخ، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ، ١٩٩٤ ، ص ٣٣ .

٨ ـ حماه الله ولد محمد قال : المرجع السابق، ص ٣٧ .

٩ ـ ددود بـن عـبـد اللـه : **موريتانيا ، الثقافة والدولة والمجتمع** ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ص ١٦٤ .

١٠ ـ بقلم بوفيل، : **تجارة الذهب وسكان المغرب الكبير** : ترجمة جماعة، ط٢، جامعة قاريونس ١٩٨٨، ص ١٦٩-١٧٢ .

١١ ـ سعد خليل : **تكوين موريتانيا الحديثة** : رسالة ماجستير فى التاريخ ١٩٧٧ ص ١٨٢ .

١٢ ـ ددود ولد عبد الله : **موريتانيا الثقافة والدولة والمجتمع**، مرجع سابق، ص ١٧٢ .

١٣ ـ الخليل النخوى : **بلاد شنقيط ، المنارة والرباط** - تونس ط١ ١٩٨٧ ، ص ١٦٩ .

١٤ ـ محمد مختار ولد السعد : **حرب شريبه** ، مرجع سابق، ص ١٢٤ .

١٥ ـ د. محمد مختار ولد اباه : **الشعر والشعراء فى موريتانيا** ، تونس، ١٩٨٥ ,

١٦ ـ محمد المختار ولد السعد : **حرب شربيه** ، مرجع سابق ، ص ١٥٣ ,

١٧ ـ ن .م، ص ١٨١ ,

١٨ ـ نقلا عن الخليل النحوى، مرجع سابق، ص ١٨٦ ,

١٩ ـ ددود ولد عبد الله، م.س، ص ١٦٧ ,

٢٠ ـ نفس المرجع السابق، ص ١٦٩ .

٢١ ـ انظر كتاب الوسيط فى **تراجم أدباء شنقيط** ، ص ٥٧٩ - وما بعدها .

٢٢ ـ محمد المختار ولد السعد : **مسالك القوافل ودورها فى التواصل الثقافى** ـ حوليات كلية الأداب ٩١- ٩٢ ص , ١٠١

٢٣ ـ م .ن ، ص ٩٧ ,

٢٤ ـ خليل النحوى : **المنارة و الرباط** ، ص ١٨٥ ,

٢٥ ـ ن.م ص ١٢٤ ,

٢٦ ـ ن .م، ص ٨٨١ ,

٢٧ ـ انظر كتاب **الوسيط فى تراجم ادباء شنقيط** ، مرجع سابق، ص ٣٨ ,

٢٨ ـ الخليل النحوى : مرجع سابق، ص ١١٤ .

٢٩ ـ سيدى احمد سالم : **علماء البلاد الشنقيطية** ورحلة الحج فى القرون الماضية، مجلة الموكب الثقافى ١٩٩٥ ,

٣٠ ـ احمد الامين الشنقيطى : **الوسيط فى تراجم ادباء شنقيط** ، مكتبة الخانجى (ط٤ ١٩٨٩) ، ص ٣٨ .

٣١ ـ سيدى احمد ابن احمد سالم، مرجع سابق، ص ٤٩ ,

٣٢ ـ محمد يحيى الولاتى : **الرحلة الحجازية** ، طبعة بيروتية.

٣٣ ـ محمد المختارولد السعد : **القوافل ودورها فى التواصل الثقافى** ـ حوليات كلية اداب انواكشوط ص ، ١٠١ .

٣٤ ـ نقلا عن عبدالله ولد محمد سالم : **القصيدة الموريتانية الكلاسيكة** ـ حوليات كلية

الادب جامعة نواكشوط ٩١-٩٢، ص ٧٢ .

٣٥ ـ احمد بن الامين الشنقيطي : الوسيط (مصدر سابق)، ص ٣٩٣ .

٣٦ ـ نقلا عن حماه الله ولد محمد قال : رسالة ماجستير في التاريخ، مذكورة سابقا، ص٢٤٤ .

٣٧ ـ الخليل النحوي، مرجع سابق، ص ٢٧٠ .

٣٨ ـ د. طه حسين : **الأيام** ، ط٣٢ دار المعارف، القاهرة، ص ١٥٤ .

٣٩ ـ نقلا عن حماه الله، المرجع السابق، ص ٢٤٥ .

٤٠ ـ احمد حسن الزيان : **من وحي الرسالة** ـ ط القاهرة ١٩٦٣، ص ، ٤٨ .

٤١ ـ الخليل النحوي : مرجع سابق ، ص ، ٢٧ .

٤٢ ـ طه حسين : الايام، مرجع سابق، ص ١٥٤ .

٤٣ ـ فؤاد سيد، مقدمة الطقسين الثانية والثالثة من كتاب " الوسيط " لمؤلفه ابن الامين، ص١٣ .

٤٤ ـ د. المختار ولد اباه : مقدمة الطبعة الرابعة من كتاب "**الوسيط**" لمؤلفه بن الامين، ص٥ .

٤٥ ـ حماه الله، مرجع سابق، ص ٢٢٢ـ٢٢٣ .

٤٦ ـ فؤاد سيد، مرجع سابق، ص ١٥ .

٤٧ ـ فؤاد سيد، مرجع سابق، ص ١٧ .

٤٨ ـ د. محمد المختار ولد اباه، مقدمة الطبعة الرابعة، لكتاب "**الوسيط**" ص ٥.

الفصـــل الرابـع

التأثير الأفريقى فى الثقافـة المصريـة

- الأصول الأفريقية لبعض البدنات فى الواحات

أ.د. عليه حسن حسين

- أبو الحسن الشاذلى وقبائل العبابدة فى منطقة أسوان

د. نجوي عبد الحميد

- الاتصال الثقافى بين مصر والمغرب

د. سوزان السعيد

- أثر الموسيقى الأفريقية فى الموسيقى المصرية

د. عبد الحميد توفيق زكى

الأصول الأفريقية لبعض سكان
الواحات الخارجة

عليه حسين *

مقدمـــة:

تهتم الأنثروبولوجيا السكانية بالسياق الأجتماعى والثقافى والبيولوجى للتغيرات السكانية كمتغيرات ثقافية وأجتماعية، وسكانية تعمل معاً.

وقـــد كان اهتمام الأنثروبولوجيـــا بالنواحـــى الديموجرافيـــة فى الماضـــى البعيـد محـــدوداً للغايـــة وحتى الماضـــى القريب. ويرجع ذلك الى طبيعة المجتمعات التى كانت موضـع اهتمـــام الأنثروبولوجيين وعلى الرغم من عدم اشارة التراث النظرى للأنثروبولوجيا الثقافية الى اهتمام الأنثروبولوجيين الثقافيين باليموجرافيا مثل اهتمام علم الأجتماع، إلا أنه توجد بعض الدراسات التى توضح استفادة الأنثروبولوجيا الثقافية من المعلومات الديموجرافية. ومن أمثلة هذه الدراســـات :

١ـ تلك دراســـات نظريـــة عـــن العلاقـــة الوظيفية بين حجم السكان وكثافاتهم، والتوزيع الجغرافى، ومراحل التطور السياسى والأجتماعى. كما تناولت هذه الدراسات أيضاً العلاقة بين حجم السكان ودرجة التزاحم وتطور الدولة. كذلك الدراسات الخاصة بالعلاقة بين كثافة السكان وحيازة الأرض .

٢ ـ دراسات وصفية عن اعادة بناء حجم وكثافة السكان والتوزيع فى لحظة الأحتكاك بين المواطنين من السكان الأصليين والأوربيين. كما اهتمت تلك الدراسات الوصفية فى علم اثار ما قبل التاريخ بالتغيرات التى تطرأ على الملامح الديموجرافية فى العصور المختلفة.

٣ ـ دراسات وصفية أخرى عن البناء الديموجرافى لجماعة معينة من السكان باستخدام الهياكل العظمية الموجودة فى المقابر فى ضوء خصائص العينة المختارة لتحديد خصائص الجنس، والسن، واسباب الوفاة. ومثل هذه الدراسات قليلة.

أما الدراسات الوصفية عن السكان الأحياء من جانب الأنثروبولوجيين الثقافيين والبيولوجيين فقد كانت نادرة إلا فى السنوات الأخيرة فقد نشر كل من الأنثروبولوجيين الثقافيين وعلماء

* أستاذ الأنثربولوجيا ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة ـ فرع بني سويف .

الوراثة وصفاً ديموجرافيا عن جماعات الصيادين، والجماعات المعزولة، والقرويين. وقدموا مادة نظرية متكاملة وشارك معهم كل من الأقتصاديين والديموجرافين المهتمين بتأثير. التغيرات التكنولوجية على هذه الجماعات .

وقد ارتبطت المعلومات الديموجرافية بالأنثروبولوجيا الأجتماعية بالبحث فى نظام الزواج، وانماط الأقامة، ومعدلات المواليد والوفيات وعلاقة معدلات المواليد بنمو استقلالية ومكانة المرأة. وقد نشر كل من فورتس، وشابلا وميتشل معلومات متعمقة عن المواليد.

وتشير دراسات الثقافات المقارنة الى معدلات المواليد وانماط التنظيم الاجتماعى للعائلة، والمعايير الاجتماعية وعلاقة ذلك بالسلوك الأنجابى. كذلك الأهتمام بالعلاقة بين الأبكولوجيا والثقافة والتغير فى معدلات المواليد والوفيات، العلاقات النظمية بين حجم وكثافة السكان والتنمية الأجتماعية والأقتصادية والتغيرات الناجمة عنها. كذلك الأهتمام بدراسة النمو السكانى وعلاقته بالعوامل الاجتماعية والسياسية. كما اهتم الأنثروبولوجيون بموضوع الأنجاب والجماع الجنسى. ولكن القليل منهم من معالجة كميا .

ويركز موضوع هذا البحث على

١- تتبع الأصول الأولى لبعض الجماعات السكانية ذات الأصل الأفريقى .

٢ - نظام الزواج بين الجماعات الامثلة والوافدة .

٣ - نظام الملكية .

٤ - التنظيم السياسى التقليدى ودور الجماعات الوافدة .

وقد اعتمد البحث على الطريقة الجنيولوجية والملاحظة بالمشاركة والمقابلات المتعمقة والمصادفات وكشوف الملكية، والوثائق .

وقد اقتصر البحث على أحد الجماعات السكانية الوافدة بقرية جناح بإعتبارها جماعة قرابية وافدة ذات أصل أفريقى ومعرفة الى أى مدى اندمجت فى المجتمعات المحلية الواحاتية .

- ١ -

يمثل مجتمع الواحات مجتمعا غير متجانس السكان من ناحية التكوين السكانى نظراً لتعدد الأصول الأولى للجماعات السكانية المقيمة. فقد انحدر سكان الواحات الخمس (الخارجة، الداخلة، الفرافرة، البحرية، وسيوة) من أصول سلالية مختلفة.

ويختلف سكان الواحات الخارجة والداخلة عن سكان الواحات الأخرى (سيوة، الفرافرة، والبحرية) من حيث الملامح الثقافية والفيزيقية خاصة التقاليد والمعتقدات واللهجات.

وتقيم فى كل واحة من تلك الواحات جماعة سكانية ذات أصل سلالى مختلف عن الجماعات الأخرى تسمى فى كل من الخارجة والداخلة والبحرية (بدنه) وهى جماعة قرابية تسمى بإسم موسسها . وتسمى فى كل من سيوه، والفرافرة (قبيلة) كما يختلف مكان اقامة كل جماعة فى كل واحة كما يختلف ايضاً فى الواحة ذاتها بإختلاف القرى التى تنقسم اليها الواحة. ففى واحة الداخلة يسمى مكان اقامة البدنه حارة وفى واحة الفرافرة يسمى «زقيق»، وفى واحة سيوه يسمى بإسم الجهات الاصلية. «الشرقيين والغربيين» اما فى الواحات الخارجة فيسمى فى باريس وبولاق «يشق» وفى الخارجة وجناح يسمى «درب»

وتنقسم كل واحة من الواحات الخمس الى عدد من القرى وتضم كل قرية من هذه القرى عدد من الجماعات القرابية العاصبه أى أبوبه النسب ـ وهى جماعات وافدة فيما عدا جماعة واحدة رومانية الأصل توجد فى كل قرية من قرى الواحات الخمس وتمثل أصل الواحة وعلى أساسها يتم تقسيم الملكية. ونظم الرى والزراعة والعيون الرومانية القديمة.

وتضـــم واحـــة الداخلة أربعة عشر قرية تقليدية يوجد فى كل منها جماعة قرابية رومانية الأصل ـ كذلك واحة الفرافرة تضم ثلاث جماعات قرابية منها جماعة رومانية الأصل. وباقى الجماعات وافدة. وفى واحة سيوه توجد بها قبيلة ذات أصل رومانى تقيم فى منطقة اغوورومى وهى مقسمة الى خمس مناطق سكنية تقسم كل منطقة الى عدد من الحارات. تقيم بها جماعات سكانية وافدة خمس قرى .

وتضم الواحات البحرية خمس وحدات سكنية تسمى قرية، وتقسم كل قرية الى عدد من الدروب التى يقيم بها مجموعة من البدنات الوافدة يوجد بكل منها بدنه رومانية الأصل. اما باقى البدنات فهى وافدة. كما يوجد بقرية القصر بدنا الزواتيه وبدنه تونى وهما وافدين من تونس .

وتضـــم واحـــة الخارجة خمس قرى تقليدية هى الخارجة وبولاق، جناح، باريس، والمنيرة ـ ويتبع كل وحدة من هذه الوحدات السكنية عدد من العزب التوابع تقيم بها فروع البدنات الرئيسية. ويقيم بكل قرية من هذه القرى عدد من البدنات تتوزع فى عدد من المناطق السكنية تحدد موطن إقامة البدنة وتُسمى «درب» فى الخارجة وجناح، "وشق" فى باريس وبولاق.

ويكون لكل قرية حدودها الأقليمية التي يعرفها السكان وملكيتها الخاصة من العيون والأبار وأراض الزراعة والبناء كما يكون لها تنظيمها السياسى.

وترجـــع الأصــــول الأولى للجماعـــات القرابية للخارجة البلـــد الى عـــدد من الأصول فـيما عـــدا بدنة واحــدة ترجع الى أصل رومـــانى هى بدنـــة (السنداديه). كذلك فى قرية بولاق يوجـــد بها خمس جماعات قرابية ترجع الى أصول مختلفة وافدة فيما عدا بدنه أصلية واحدة هى بدنة المحـلاوية. وتضم قرية باريس ثلاث بدنات رئيسـية (الخطابب، أولاد عيس، وكرار) والحصاينه وهى بدنة ذات أصل رومـانى وهى فرع من بدنة الحصـاينة بقرية جناح. التى تضم أربع بدنات رئيسية هى (الحصاينة، العماير، البحريين، وبدنة الفرافره ويقال ان هذه البدنة وافدة من الداخلة وكانوا يعملون فى صناعة القلل ثم استقروا فى جناح (كانوا بيبرموا القلل). وتعتبر بدنة الحصاينة من البدنات الأصلية فى جناح اما باقى البدنات فهى وافدة. كما يوجد عدد من البدنات الفرعية مثل الحمايدة، النوادره، وبدنه الحدادوه وبدنة الزوانين وهى فرع من فروع الزواتين فى الواحات البحرية والوافدة من تونس .

وقد اوضحت الدراسة الجنيولوجية للبدنات ان عمق البدنة يتراوح ما بين ٣-٨ أجيال ولاتزال مواطن اقامة البدنات قائمة حتى الآن رغم الحراك السكانى تعبر عن وجودها خاصة فى المناسبات المختلفة والصراع على السلطة. ويرتبط الجميع بروابط العصب والنسب.

- ٢ -

وتعتبر بدنة العمايرة بقرية جناح بالواحات الخارجة وبدنة الزوانين وتونى بالواحات البحرية بقرية القصر من البدنات ذات الأصل الأفريقى فهي وافدة من تونس

وتتكون العمايرة من ثلاث فروع رئيسية هم (عبيله، حسين، نصيص) ومؤسس البدنة عميرة محمد زعير الحمرى وتضم كل عائلة من هذه العائلات أو الفروع الثلاث عدد من العائلات الفروع.

وتضم البدنة ككل ١٩ بيتا وتعد من أكبر البدنات فى قرية جناح. تقيم البدنة ككل وتتوزع بيوتها فى المنطقة الشمالية (بحرى البلد) التى كانت تمثل القرية الأصلية قبل ان تغطيها الكثبان الرملية والتى لايزال يحمل اسمها " درب العمايره " حتى الآن وقد بلغ عمق البدنه سبع أجيال بالإضافة الى الأجيال الحالية.

وقد اتخذت العائلات شكل العائلات الممتدة اما الآن فقد اتخذت شكل العائلة النواة.

وترتبط بدنه العمايره بالبدنات الأخرى المقيمة بالقرية ويمثلون وحدة قرابية مترابطة ومتماسكة داخل القرية. كما ترتبط بدنة العمايرة بروابط القرابة مع الجماعات القرابية فى كل من بولاق وباريس أذ يقولون «البرايس اولاد أعمامنا والبولاقية أولاد أخوالنا» أى قرابة العصب والنسب أذ ان بدنه الحصاينه تربطها ببدنه الحصاينه بباريس روابط العصب.

وقد كان نظام الزواج السائد هو الزواج الداخلى من داخل البدنه فالزواج المفضل هو زواج ابن العم ثم ابن الخال. ثم اتجه الى الزواج الخارجى من بين البدنات الأخرى المقيمة بالقرية ثم اتجه حديثا الى الزواج من البدنات الأخرى المقيمة فى كل من القرى الأخرى أى من بين ابناء الواحات وتفضل بدنه العمايره الزواج من داخل اعضاء البدنه بإعتبارها البدنه صاحبة السلطة.

ويسود نظام الزواج الأحادى أى عدم تكرار الزواج فنظام تعدد الزوجات غير موجود بقرية جناح على وجه الخصوص . وخاصة بين بدنه العمايره ويعبر عن ذلك القول الشائع «احنا جوازنا جواز نصارى واحدة وبس يا جرشته يا جرشها» كما ان الطلاق غير شائع بين البدنات بالواحة ككل وبدنات جناح على وجه الخصوص .

- ٣ -

أدت ظروف الواحة الايكولوجية والموارد الأقتصادية المتاحة الى توزيع ملكية العيون الرومانية الأصلية على كل البدنات المقيمة فى قرية جناح على أساس الملكية الموروثة ومن أهم العيون التى تم على أساسها التوزيع هى عين اشتخرب، وعين المجارين، وعين العوينه وهي عيون رومانية أصلية كانت ملكا لبدنة الحصاينة . وتتساوى كمية المياه بتلك العيون أذ بقدر كمية تلك المياه ٤٠ وجبة وسبع ساعات في كل عين من العيون الثلاثة بالتساوي . وتعتبر الوجبة وحدة زمنية للري (١) فالملكية ملكية مياه أساسا وليس ملكية أرض ومن يملك المياه يملك الأرض من الأراضي الزراعية وأرض البناء - والنخيل .

وتوزع ملكية البدنات الرئيسية على أساس العيون الثلاث فمن يملك فى أحد العيون يكون له الحق فى ملكية العيون الأخرى. حسب الميراث فالملكية قد آلت الى أعضاء البدنه من الجد الأصلى مؤسس البدنه.

---

١ - الوجبة وحدة زمنية تقدر بـ ٢٤ ساعة توزع بين الليل والنهار، وجبة ليل ١٢ ساعة ووجبة نهار ١٢ ساعة ري .

ولم يقم السكان بحفر آبار جديدة فى جناح إلا عين واحدة هي عين الحوض التى تم تطهيرها وقد قدرت المياه بها ١٧٠ وجبة خصص للملاك من اعضاء البدنات بقرية جناح الربع يتم توزيعه على البدنات الأربع الرئيسية أما باقى المياه فقد تم توزيعها عن طريق نظام الجعالة [١] أى عن طريق الشراء. وقد كان لبدنه العمايره قدر كبير من مياه عين الحوض. ولايوجد تفاوت كبير فى الملكية بين البدنات فيما عدا بدنه العمايره التى امتلكت الكثير من المياه عن طريق الجعالة.

وقد تم حفر آبار جديدة بعد مشروعات التنمية واستصلاح الأراضى [٢] . وقد وزعت مياه الأبار الجديدة على السكان الذين جفت مياههم نتيجة لعمليات التحديث وقد سمح نظام الجعال بالتملك فى مياه القرى الأخرى حيث الحاجة الدائمة الى عمليات التطهير التى تتكلف الكثير من المال الأمر الذى يحتاج الى جهود من لديهم الأمكانيات المالية والدخول للمشاركة فى عمليات التطهير وادى ذلك الى ظهور التفاوت فى الملكية وخاصة بالنسبة للبدنه صاحبة القوة والسلطة.

ـ ٤ ـ

انتزعت بدنة العمايره السلطة من بدنة الحصاينه التى تمثل البدنه الأصلية فى القرية وصار ممثلا لها أحد اعضائها كشيخ بلد.

تولت بدنة العمايره السلطة وصارت تمثل الجماعة صاحبة السلطة والقوة بالوراثة ولمدة خمسة أجيال ولازالت فى يدها السلطة حتى الآن. فقد بدأت (عبيلة، فلفل، هاشم، رضوان، على، أدم، ثم نصر أحمد) وتتمركز حولها البدنات الأخرى. فالأقامة فى القرية تعنى الخضوع للسلطة السياسية فى تلك الوحدة ويكون للبدنات الأخرى التى تخضع لتلك السلطة ملكياتهم الخاصة من المياه وبالتالى الأراضى الزراعية وأراضى البناء. وحق استغلال المياه لهم وحدهم حيث يتم توزيع المياه على أساس القرابة العاصبة حيث يفرض نظام الجعالة ضرورة الأحتفاظ بالملكية الأصلية على أن يتم توزيع المياه المتدفقة وفقا لشروط متفق عليها بين الملاك الأصليين والمجاعلين وعادة يحتفظ بنصف المياه المتدفقة للملاك الأصليين ذلك لأن الملكية المورثة

---

١ ـ تعني الجعالة الملكية عن طريق الشراء والمال والمساهمة في عمليات الحفر والتطهير حتي يتم تدفق المياه من البئر .

٢ ـ تم حفر عدد ٨ ابار جديدة هي : بئر ١ ، ٢ ، ٣، ٤، ٧، ١ ، ١٢ .

تعطى المكانة الأجتماعية للبدنة صاحبة السلطة (العمايرة) نتيجة لشعورهم بأنهم أصحاب الحقوق منذ القدم، فهى ذات قيمـــة اجتماعية كما أنها ملكية جماعية ترتبط بجماعة الاقارب للمحافظة على تماسك الجماعة.

وعلى الرغم من المبدأ السائد فى قرى الواحة بأن الغريب لا يحتل مكانة أجتماعية ولا مركز سياسى. إلا أن بُدنة العمايرة قد احتلت السلطة والقوة. واقامت بدرب خاص بها يمثل مجتمعهم وتنظيمهم الاجتماعى ولكن في إطار الثقافة والبناء الاجتماعى الواحاتى.

وقد استمرت بدنة العمايرة صاحبة السلطة المتوارثة يحافظ عليها اعضاء البدنة بشغل المناصب السياسية على مستوى لجنة المحافظة، والمركز، والمجلس المحلى ومجلس القرية فى التنظيمات السياسية الجديدة ويحرصون على تلك المناصب السياسية. ويؤكد ذلك القول الشائع «أن بدنة العمايرة فيها الثروة، وفيها العمودية، وفيها الشورى، وفيها المنادر». لقد دخلت بدنة العمايرة فى التنظيم الأجتماعى المميز للقرية الواحاتية وقد كان صاحب السلطة (العمدة، والشيخ) يقوما بقيادة العمل الزراعى، واعمال الرى والحفر والتطهير وتقسيم الأرض الزراعية على أساس المساواة وتحقيق العدالة بين جميع البدنات. وتستخدم نظام القرعة فى الاختيار للعمل فى الزراعة التى كانت تتم على أساس جماعى ويتولى العمدة رمى القرعة لتحديد الجماعة التى تبدأ العمل. كما أنه المسئول عن جميع البدنات بالقرية والعائلات التابعة ويتولى حل المشاكل، والمنازعات. كما يقوم بالتدخل فى الاختيار للزواج، ويؤخذ برأيه فى كثير من الأحيان ويتولى حل المشاكل العائلية.

ويتولى صاحب السلطة (العمدة) تقسيم وتوزيع الملكية، والمحصول الذى كان يعطى كأجر للقا ءمين بالعمل الزراعى (كالنجار والحداد، والمنادى).

ويقوم بكل هذه الأعمال اعتمادا على الروابط القرابية وليس السلطة السياسية.

وقد كان يتم توزيع الأراضى الزراعية بين أعضاء البدنات على أساس مبدأ المساواة والعدالة. فالكل له نصيب فى الأرض الجيده (أراضى اللوج واراضى الشراقى) وكذلك الأراضى التي بداخل القرية وخارجها (١) بين المزارعين فالبعض يعمل في الأراضي داخل القرية. والبعض

---

١ ـ الأراضي الزراعية التي بداخل القرية هي أرض الحلفاية، وأرض الكرم الشرقي، ومحيط الحجر، أما الأراضي التي في خارج البلد فهي أرض القرية والتي تبعد عن القرية بحوالي ١٥ ك . م .

يعمل في الأراضي التي خارج القرية علي أساس نظام القرعة الذي يمتثل له الجميع حيث كان العمل الزراعي يتم بشكل جماعي، ولكل جماعة رئيس يسمي رئيس « النيارة » .

وتقسم أراضى الأرز التى تمثل ملكية ثابتة الى أربعة أجزاء حسب عدد البدنات بالقرية التى منها البدنه صاحبة السلطة ويتم على أساسها توزيع المياه على أساس وحدة تسمى (مقسم الأرز) بحيث يوضع أمام كل جزء مقسم حسب عدد الملاك فى كل جزء.

ويعتبر مبدأ المشاركة الأساس الذى يقوم عليه العمل الزراعى والرى، وغرس النخيل، والمشاركة على تربية الماشية وكذلك اعمال البناء ويعبر عن ذلك " لما يكون فيه شغل نشحت بعض " .

وبذلك تمثلت بدنه العمايرة الثقافة الواحاتية واندمجت فيها. وبعد تنفيذ عمليات التنمية والتحديث وإتجاه العائلات للعمل فى مشروعات التنمية ومجال التعليم والتجارة وقد صاحب ذلك حراك سكانى من القرية الى المدينة.

اتجه غالبية العائلات للأقامة فى أحد القرى المستصلحة التابعة للقرية التقليدية (قرية بور سعيد) وبعض الأحياء الجديدة بالمدينة بالخارجة . ولكن ظل عامل القرابة فهو العامل الأساسى فى الاختيار للسكنى سواء فى المدينة أو القرية المستصلحة على أساس أن يكون الجار من الجماعة القرابية العاصبة، فالحى فى المدينة يجمع اعضاء من جماعة البدنة النازحين. وصار الحى الجديد ممثلا للدرب الذى كانت تقيم فيه البدنه فى القرية الأصلية ـ كما تتجاور البدنات الأخرى ممثلة فى بعض أعضائها فى مواطن الاقامة الجديد حيث يسمى الموطن الجديد بإسم سكان القرية جميعا بإعتبارهم وحدة واحدة متماسكة ومتضامنة (عزبة الجناحية). فعلى الرغم من كل ما حدث من متغيرات نتيجة التحديث فقد كان ذلك فى اطار الثقافة والبناء الاجتماعى التقليدى فلا يزال الدرب قائما يعبر عن وجود البدنة خاصة فى ظروف الصراع على السلطة فى التنظيمات السياسية المستحدثة. ولاتزال بدنة العمايرة تحتفظ بسماتها من حيث حب المناصب السياسية وتولى السلطة وكذلك العمل فى التجارة وخاصة تجارة السلع الغذائية. فالبناء الاجتماعى يحافظ على استمراره فى الوجود فالتحديث لم يؤد الى اختفاء التقليدية التى تعد من السمات الأساسية للبناء الأجتماعى وقد انصهرت الجماعات السكانية معا بصرف النظر عن الاصول السلالية المختلفة التى جاءوا منها وكان لظروف الواحة الأبكولوجية

والأقتصادية دورا هاما فى تحقيق تماسك وتضامن الجماعات السكانية فى الواحة عامة والجماعات السكانية فى قرية جناح خاصة .

أهــم المراجـــع

1- Bker, P. A. Sanders, W.; " **Demogrojhic Studies in Anthropology, Annual Review of Anthropology**, Vol. 1,1972.

2- DorJAHn, V.R.; On Some Contributions of Demography to Anthropology, in **AnthroPologual Quarterly**, nol. 38, No. 3, Guly, 1965.

3 - Polyar, S.; " Populotion History and Populotion Policies from an Anthropological Perspective", in, **Anthropology and Populaton Problems, Current Anthropology** , February, 1972.

أبو الحسن الشاذلى المغربى الأصل
سلف قبائل العبايدة المصرية

نجوى عبد الحميد سعد الله *

مقدمــة :

تتميز قبائل العبايدة بنسق خاص ومتميز من التقاليد والمعتقدات يقوم على الاعتقاد فى الولى الصوفى الشيخ أبو الحسن الشاذلى المغربى المولد والنشأة.

ولقد وقع الاختيار على قبائل العبايدة وفروعها المقيمين بالصحراء الشرقية، بقطاعيها الريفى والحضرى بمنطقة أسوان، ليكون مجتمعا للدراسة الميدانية .ويرجع هذا الاختيار إلى أن قبائل العبايدة تتميز دون غيرها من القبائل القاطنة بالصحراء الشرقية بنسق ثقافى خاص، أهم مما يميزه أرتكازه على اعتقاد فى أن أبو الحسن الشاذلى هو الجد الأول والمؤسس لقبائلهم (١) . وقد نتج عن هذا الاعتقاد بعض التقاليد والمعتقدات.

ويتخذ البحث من الوظيفية البنائية اطارا نظريا ، ويعتمد على المنهج الانثروبولوجى، الذى حتم ضرورة الانتقال إلى فروع قبيلة العبابدة وأسرهم المقيمين فى المناطق الحضرية والريفية، ثم الانتقال إلى مقام الشيخ الشاذلى بمنطقة صحراء عيذاب، التى تبعد عن مدينة أسوان قرابة ٣٨٠ كم (٢) ، لرصد مراسم الاحتفال بمولد الشيخ الشاذلى، كما تتمكن من مقابلة العدد المتاح من الاخبارين، ممن لديهم المعرفة بالسيرة الذاتية ـ للشيخ الشاذلى ـ والكرامات والمعتقدات التى نسجت حوله.

قبائل العبابـدة :

ترجع تسمية هذه القبائل بهذا الاسم إلى اشتقاقه من اسم جدهم الذى عرف بعباد الذى أحتفت أى إشارات عنه عبر صفحات التاريخ، إلا أن هذا الإسم (اسم عباد) قد أطلق على الوادى المواجه لمدينة أدفو حاليا.

أ ـ بدنات قبائل العبابدة : تنقسم قبائلالعبابدة إلى خمس مجموعات قبلية هى : العشابات والفقراب والمليكاب والعبودية والشناطير.

وتوزع هذه المجموعات على النحو التالى :ـ

فى جنوب مركز قنا تستقر كل من الشناطير والعشابات وفى منطقة قفط والحاجر شرقى، يتركز كل من العبوديين والشناطير والفقراب والمليكاب وفى قوص وحاجرها الشرقى، توجد

---

* أستاذ الأنثروبولوجيا المساعد ـ كلية الآداب ـ جامعة حلوان .

بيوت من جميع قبائل العبابدة أما فى منطقة شنهور وحاجرها تستقر كل من الفقراب والمليكاب والعبوديين والشناطير .وفى الاقصر وهاجرها ، يتركز معظم العبوديون والشناطير والعشابات وعدد قليل من الفقراب والمليكاب .وفى اسنا وحاجرها الشرقى، تتركز بيوت من العبوديين والشناطير وفى أدفو شرق وحاجرها .واستقرت بيوت من الشناطير والعشابات وفى الرويسبة وحاجرها كما يوجد بيوت للعبوديين والشناطير والفقراب والمليكات والعشابات.

أما فى قرية اقليت : يوجد بها بيوت لكل من عشابات وفقراب ومليكات وقليل من العبوديين والشناطير.

وفى قرية الشطب : بيوت من العبوديين والشناطير، وفى منطقة الحاجر كوم أمبو تستقر بيوت من الفقراب والمليكاب، ويعتبر بيت آل خليفة من اكبر بيوتات العبابدة فى هذه المنطقة .أما قرية بنبات التى تقع على الضفة الغربية للنيل يوجد بها بيوت من عبايدة الفقراب والمليكاب .وفى منطقة شمال أسوان معظمها بيوت من العشابات وفى قرى النوبة: يوجد بها بيوت من العشاباب يتركزون فى منطقة دهميت وماريا وقدرته والعلاقى والدكه وتوشكى شرق . أما فى منطقة كرسكو :يوجد بها أعداد من المليكاب والقفراب وبعض بيوت للعبوديين والشناطير، وفى منطقة السيالة والمحرفة ووادى العرب (٣) .

ب ـ النشاط الاقتصادى : تربية الأغنام والإبل هو النشاط الرئيسى للعبايدة وتمثل الإبل الثروة وهى أساس التمايز والمكانة الاجتماعية، وبالتالى السلطة والقوة، فضلاً عن أنها مصدر المهر والديه وغرامات التعويض فى المجلس العرفى .وقد ترتب على انتقال عدد كبير من فروع قبائل العبابدة للاستقرار بالوادى أن تم تحول وانتقال الشياخات من الصحراء إلى الريف، فاصبحت الثرورة لاتقاس بعدد رؤوس الإبل كما فى المرحلة الأولى بل تقاس بالعشور التى يقوم افراد القبيلة بآدائها لشيخهم حينما يأتون لسوق بأبلهم لبيعها ، ثم استثمار هذه الثروة فى شراء الاراضى الزراعية، فاصبح كثير من رؤساء القبائل يمتلكون مساحات متفاوتة من الأراضى الزراعية (٤) . وإلى جانب نشاط الرعى، يمارس العبابدة نشاط التجارة، ويعمل البعض فى مراكز التعدين وغيرهم فى اقتفاء الاثر.

*** الشيخ أبوالحسن الشاذلى :**

تشير أدبيات الانثروبولوجيا إلى أهمية الإسهام الذى قدمه علماء الانثروبولوجيا، نحو دراستهم للدين، باعتباره مقومًا رئيسيًا من مقومات الثقافة من جهة، وعنصراً أساسيًا فى

تحقيق تكامل الثقافة وتجانسها من جهة أخرى، وعلى المستوى الأكثر تحديدا، يساهم فى صياغة القوانين والمعايير للسلوك الاجتماعى.

وقد ساهمت الهجرة الاستيطانية إلى مصر من المغرب فى نشر الثقافة الدينية والتربية والتعليم الصوفى حينما هاجر العلماء والمغاربة الصوفيون إليها فى أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع الهجرى.

وكان على رأس هذه المجموعة الشيخ أبو الحسن الشاذلى الذى كلف حينذاك من أستاذة ـ ابن بشيش ـ بالهجرة إلى أفريقيا ليسكن بها بلدا تسمى شاذلة ـ فان الله عز وجل يسميك بالشاذلى .وظل الشيخ رضى الله عنه فى بلدة شاذلة، ولكنه رأى فى منامة أن (رسول الله صلى الله عليه وسلم) يأمره بالهجرة إلى الديار المصرية ، ليستقر بها ويقوم بتربية أربعين صديقا بها، فأمر الشيخ أبو الحسن أصحابه وتلاميذه وكان أشهرهم (أبو العباس المرسى) ابن عطاء الله السكندرى، والشيخ عبد الحكيم بن أبى الحوافر، شرف الدين البوقى، فاستقروا جميعا بالاسكندرية (٥) . وفيها بدأ نشاطهم الدينى حتى شمل ربوع مصر من شمالها إلى جنوبها، وتبلور هذا النشاط فى دفع ونمو الحركة الصوفية فى مصر حتى أصبحت مصر فى القرن السابع الهجرى مركزاً للثقافة الصوفية فى العالم الإسلامى (٦) .

وإن كانت هذه الثقافة تحمل فى طياتها بصمات الثقافة المغربية.وتجد الاتصال الثقافى المصرى المغربى بعد انشاء الشيخ أبو الحسن الشاذلى،الطريقة الصوفية الشاذلية، التى كتب لها الزيوع والانتشار فى جميع أنحاء مصر،لتشمل جميع قطاعاتها الريفية والحضرية والبدوية.

ويمثل ضريح – الشيخ أبو الحسن الشاذلى (*) واحدة من آليات الضبط الاجتماعى لهذه القبائل وذلك للأسباب الآتية : ـ

أولا : حرص جميع قبائل الصحراء الشرقية عامة وقبائل العبابدة خاصة بالالتزام بقواعد السلوك المقرر اجتماعيا وعرفيا لثقافة البدو، وذلك ابتغاء مرضاه الشيخ الشاذلى من جهة، وخشية آذاهم فى تجارتهم وابنائهم وصحتهم من جهة أخرى .وتشير الشواهد الميدانية ان هناك شبة التزام عام فيما بين اعضاء القبائل الصحراوية، وقبائل العبابدة، بعدم النطق أو التحدث بكلمات كاذبة سواء على مستوى السمع أو البصر أو الفعل، وذلك لاعتقادهم الراسخ بأن جدهم يراقب تصرفاتهم، وأنه يحس بما يفعلون أو يسمع ما يقولون، كما لوحظ أيضا نبذ

معظم أعضاء هذه القبائل استخدام عبارات القسم أو حلف اليمين في أحاديثهم اليومية أو في معظم معاملاتهم الأسرية أو التجارية، وأكثر العبارات شيوعا في أحاديثهم للتأكيد على صدق أقوالهم (وحياة العافية يازول) أو يقولون (احنا لانقول إلا ما نسمعه أو نشوفه أو نفعله، ده عشان جدنا وشخينا عايش وسطينا، فهو دايما معانا وحاسس وسامع بكل شيء إحنا نعمله، وكمان الواحد فينا يخاف من غضبه علينا، وده يكون في شكل كرامة يظهرها الشيخ . أما في صحة الزول المذنب أو في صحة أولاده، إحنا طلعنا ووجدنا آباءنا وأجدادنا يقولون دايما كده، اوعى نقول شيء لم تشوفه أو تسمع لاحسن الشيخ يزعل منك وزعله بيكون بعلامة أما الواحد يمرض هو أو أحد من أولاده، علشان كده دايما نقول لما نحب نصدق على شيء ما نجد غير العافية نقسم بها ولان العافية (الصحة) دي شئ كبير عندما اللي لولاها ما يقدر الواحد منا يتحرك ولايروح ولا يجي وزعل الشيخ لايكون إلا في العافية.

ثانيا: شدة وعي العقل الشعبي لقبائل العبابدة بدور أو وظيفة الضبط التي يقوم بها جدهم تجاه هذه القبائل للحفاظ على استتاب الأمن والنظام في البيئة الصحراوية عامة ومجتمع قبائل العبابدة بصفة خاصة، فنجد أن جميع أعضاء قبيلة العبابدة، يرددون بأن جدهم (أبوالحسن الشاذلي) هو الحارس لهم وهو الذي يمنع الأذى قبل وقوعه، وبالتالي التصدي إلى أي احتمال يمكن أن يتسبب في أي صدام أو عداوات على المستويين الداخلي فيما بين بيوت ووفروع قبائل العبادية، أو على المستوى الخارجي فيما بينهم وبين جيرانهم من القبائل القاطنة الصحراء الشرقية.

ويؤكد هذا المعنى اعتقادهم الذي ترجم إلى كلمات جاءت على لسان أحد أعضاء مجلس المحكمة العرفية (الميعاد) : [إحنا دايما والحمد الله بيهدينا جدنا أبو الحسن عندما نعقد مجلس الميعاد إلى الوصول إلى حكم وسطي يرضي جميع الأطراف المتخاصمة، ده عشان إحنا يحضر جدنا أبو الحسن معانا منذ أول بداية جلسة الصلح، بأن نبدأ بقراءة الفاتحة له، ثم الدعاء له لحضور مجلسنا والهداية للوصول إلى حكم فيه الصالح لنا جميعا] .

ثالثا : شدة حب قبائل العبابدة لآل بيت [رسول الله صلى الله عليه وسلم] وكل من ينحدر منهم ويتعلق بهم، فتشير الدراسة إلى تجسد هذا الحب في شخص (الشيخ أبو الحسن الشاذلي) لكونه سبط (رسول الله صلى الله وعليه وسلم) هذا من جهة، ومن جهة أخرى لوجود ضريحة في منطقة عيذاب بالتحديد لكونها أهم مدن قبائل العبابدة .ومن منطق أضلاع المثلث هو : وجود ضريح أبو الحسن في منطقة عيذاب ـ حب آل بيت (رسول الله صلى الله

عليه وسلم) ـ وقوة الاعتقاد بأولياء الله من آل البيت، اتفقت جميع قبائل العبابدة على اتخاذ منطقة ضريح (الشيخ أبو الحسن الشاذلى) مكانا لعقد مجلس الميعاد (المحكمة العرفية) ، ذلك بغية نيل البركة الشيخ أثناء عرضهم لمشاكلهم، راجين منه أن يهديهم إلى الحلول الوسطى التوفيقية التى ترضى جميع الأطراف المتنازعة، وعلى المستوى الآخر لقد اتخذت قبائل العبابدة من موعد قدوم الشيخ إلى منطقة عيذاب أول مرة للحج وزيارة الأراضى المقدسة، موعداً للاحتفال به، وفى نفس الوقت موعداً لعقد مجلس الميعاد (فى يوم ٧ ـ ٩ ذي الحجة من كل عام) ، وذلك تيمنا بالمكا (الضريح) والزمان (موعد الاحتفال) ليكونا بمثابة عيد قبائل الصحراء وقبائل العبابدة، تتم فيه جميع صفقاتهم التجارية وعقد القرآن لأبنائهم وبناتهم .كما كشفت الدراسة الميدانية عن قوة نسق الاعتقاد بجدهم.

رابعا : نسجت ثقافة العبابدة مجموعة من الكراسات والمعجزات حول جدهم، والتى شاعت أصداؤها عبر أنحاء الصحراء الشرقية وتناقلتها الأجيال الأجداد فالآباء إلى الأبناء حول قدرة هذا الشيخ فى القيام بوظيفة الأمن والأمان وحماية الممتلكات العامة والخاصة لساكن البيئة الصحراوية عامة، ولقبائل العبابدة على وجه الخصوص .فتؤكد الدراسة الميدانية على الدور الذى يقوم به فى رد المعتدين عن ممتلكات الاخرين أو الأذى أو السرقة، سواء من هم داخل قبائل العبابدة او من القبائل المجاورة، ذلك بإلحاق الأذى والضرر والعقوبة المادية الفورية بالسارق، كذلك من خلال شل حركته، أو شل العضو الذى حاول أن يسرق به، حتى يفضح أمره أمام الآخرين، أو اصابته ببعض الأعراض المرضية، أو إظهار صور بعض الحيوانات المفترسة امامه تبدو وكأنها تريد أن تهجم عليه أو تعتدى عليه للإنتقام منه.

القرابة بين الشيخ الشاذلى والعبابدة:

تساهم القرابة كنظام اجتماعى بدورها فى معظم المجتمعات الانسانية، وعلى وجه التحديد المجتمعات التقليدية فيتنظيم حياتهم، وفى معظم الأحيان تكون بمثابة المفتاح لفهم طبيعة النظم الاجتماعية المكونة لبنائهم الاجتماعى [٧] وتقوم بين قبائل العبابدة والشيخ الشاذلى قرابة اجتماعية ترتكز على الاعتقاد فى أنهم أبناء عمومة رسول الله عليه الصلاة والسلام) فالعبابدة يؤكدون على أن نسبهم يرجع إلى الزبير بن العوام، ويتفاخرون بهذا النسب، ويعتبرونه قائدا عظيما وشجاعا فتح مصر ، فضلا عن أنه ابن عمه - محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم - ومن ثم فهم أبناء عمومته ويمكن التعرف على طبيعة القرابة الاجتماعية بين الشيخ أبو الحسن الشاذلى وبين العبابدة من الحديث الشريف الذى يردده العبابدة

وتتناقلة الأجيال تلو الأجيال، على أنه السند فى تفسير وفهم طبيعة العلاقة القرابية بينهم وبينه، ويروى العبابدة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان يقول للسيدة عائشة رضى الله عنها "يا أم عبد الله "هو (الزبير بن العوام) أن لكل نبى حوارى وحوارى الزبير بن العوام، والحوارى عندهم هو (الشيخ أبو الحسن الشاذلى) ، الذى مر بجبل حميثرة بصحراء عيذاب حينما كان متوجها لآداء فريضة الحج بالأراضى المقدسة، ثم توفى ودفن فى مدينة عيذاب حاليا ـ كما تمثل هذه المنطقة فى نفس الوقت المكان الذى أمر أن ينتقل إليه ليكون نواه للمدرسة التى يربى فيها الرجال الذين يقولون من بعدة حمل لواء الجهاد لنشر مبادىء مدرسته فى أرجاء مصر، ريفها وحضرها وبناء على ذلك اصبحت مدينة عيذاب وطنا مشتركا بين قبائل العبابدة و أبو الحسن الشاذلى، فجعلوة جدهم المؤسس لقبائلهم، وذلك راجع إلى مجموعة من الملابسات او العوامل التى ساعدت على بلورة هذه القرابة الاجتماعية وترسيخها وهى كما يلى :

١ ـ ان التسلسل النسبى يرجع إلى آل بيت (رسول الله صلى الله عليه وسلم) ، لكونه سيط (حفيد) من ابنته(فاطمة الزهراء) وابن عمه (على بن ابى طالب رضى الله عنهما) .

٢ ـ إطاعة أمر أستاذة بالرحيل إلى أفريقيا، واستجابته لرغبة رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما طلب منه فى المنام ـ أن يرحل إلى الديار المصرية وان يقوم بتعليم أربعين صديقا.

٣ ـ اتخاذ وادى حميثرة بمنطقة عيذاب مكانا للتعبد، ونواة للمدرسة الشاذلية، بالرغم من صعوبة العيش فى هذه المنطقة الجبلية شديدة الوعورة، مع قلة وجود المياة بها إلا فى أماكن متفرقة متباعدة ولذلك يصعب لأى إنسان المعيشة فيها.

٤ ـ تستند تلك العلاقة القرابية والاعتقاد الراسخ فى الشيخ أبو الحسن الشاذلى على الكرامة التى ينسبهاالعبابدة إليه باعتباره عضوا ينتمى إلى آل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن العبابدة لايعترفون بالكرامة إلا آل بيت رسول الله صلى الليه عليه وسلم.

كرامات الشيخ أبو الحسن الشاذلى :

تحدد قبائل العبابدة الكرامات التى اشتهر بها الشيخ الشاذلى على النحو التالى :-

١ ـ القدرة على تحويل الاشياء (٨): يعتقد قبائل العبابدة بانه قادر على أن يحول الأشياء من حال إلى حال آخرى على النقيض فيروى عنه أنه قد تعلم كثير من العلوم ومن هذه

العلوم تعلم علم الكيميا ء، فألهمه الله بأن الكيميا ء في بوله، فسخن الشيخ الفأس وأطفاها في البول فصارت ذهبا .ومن هذا أيقن الشيخ أن الدينا قذره، وطلب من الله أن يرفع عنه هذا العلم، فالهمه فسسخن الفأس مرة أخرى فرجعت إلى حالتها حديدا.

٢ ـ إخضاع الحيوانات المتوحشة :يروى العبابدة عن جدهم (الشيخ أبو الحسن) عندما قدم إلى مصر، أخذ على نفسه عهداً أن ينتقل بين بلادها من الشمال إلى الجنوب لنشر مبادىء وتعاليم مدرسته الصوفية .ففى إحد الجولات أخذته السياحة حتى دخل وادى متسع، وكان في هذه اللحظة بمفرده، فأخذ يسير في الوادى حتى أتعبه الإجهاد فنام على (ربوة) فجاءت السباع والحيوانات المتوحشة ودارت حوله وأقامت معه حتى الصباح، فقال الشيخ، فما وجدت أنسا كأنس تلك الليلة فلما أصبحت خطر لى أنه قد حصل لى من منام الانس بالله شيء، ثم هبطت واديا، فكانت هناك طيور حجل لم أرها، فلما أحست بى طارت مرة واحدة، فخفق قلبى رعبا، فاذا بالنداء على يقول (يامن كان البارحة بانس بالسباع مالك اليوم توجل من خفقات الحجل ولكنك البارحة كنت بنا والآن أنت بنفسك) .

٣ ـ التنبؤ بالغيب : يروى العبابدة بأن الشيخ في أحد المرات كان يلقى درسا في المسجد يوما، فقال في بداية حديثه (قال جدى رسول الله صلى الله عليه وسلم) وكان في المجلس رجل من أكابر الأولياء فقال في نفسه ابن الشيخ وابن جده، فأخذته سنة من النوم فرأى هذا الرجل (النبى صلى الله عليه وسلم) وهو يقول له: يا فلان كلما قال (أبو الحسن الشاذلى) فأجدى فانا قلته، ثم يستيقظ الرجل من نومه، فنظر له الشيخ أبو الحسن وقال له: يا رجل أما صدفت حتى سمعت باذنك ويعتقد العبابدة في قدرة جدهم بالتنبؤ بالغيب ففى رواية اخرى (قد علم أبو الحسن بانه سيموت فطلب من أصحابه أن يصطحبوه في رحلته لآداء فريضة الحج فأس ومسحاة، وبعد وصوله إلى وادى جمثيرة، طلب الشيخ من صاحبه أبو العباس المرسى أن يكفنه، وأشار عليه أن شخصا آخر سوف يأتى معك ليكفننى ويساعدك في الدفن، وطلب منه ألا ينظر إليه ولايتحدث معه، لكن المرسى قد ساورته الشكوك فنظر إلى الرجل فوجده (ابوالحسن الشاذلى، يكفن نفسه) .

٤ ـ معاقبة الله لمن يهن ولى الله أو يعتدى عليه:

يعتقد العبابدة أن جدهم قادر على أن يعاقب المخطىء في حق ولى الله ـ فقد شيع فيما بين زوار الشيخ أبو الحسن أن سبب موت أو اغتيال الرئيس السادات لأنه منع زيارة الشيخ

أبو الحسن الشاذلى منعًا باتًا ، فيقول الناس [فى نفس الأسبوع اللى صدر فيه قرار المنع ضرب ومات] .

ويردد العبابدة قصة أخرى : عندما دخل الشيخ الأسكندرية، اجتمع حوله بعض الناس يشكون من ملك مصر، وطلبوا من الشيخ أن يذهب إلى الملك ليرد عنهم المظالم، فذهب الشيخ إلى القاهرة ودخل على الملك وعرفه بنفسه، فقال له الملك : من الذى أتى بك وقد أمرنا بالقبض عليك من قبل دخولك البلاد ، فقال له الشيخ : جئت لأتشفع عندك فى بعض مظالم الناس، قال الملك : أتشفع فى نفسك أولاً، وأمر حرسه بالقبض عليه، فقال له الشيخ: (أنا وأنت والمظلومين فى فيضة الله تعالى) فجلس الملك على كرسيه ولم يتحرك، فذهب الناس إلى الشيخ فى السجن يستمحونه ، فعاد الشيخ إلى الملك ودعا الله له، وحركه فتحرك، فنزل عن الملك، ومنذ هذا الوقت أخذ الشيخ منزلة عظيمة رضى الله عنه.

٥ ـ حماية الزوار وممتلكاتهم : من الكرامات التى ذاعت وتناقلت بين عامة زوار: وتتناقلها معظم أجيال العبابدة، أن الشيخ يحمى ممتلكات زواره وحياتهم من الخطر .فهناك اعتقاد راسخ أن ما من أحد حضر إلى وادى جمثيرة وضاع منه شىء، إلا ويعود إلى موطنه وجميع ممتلكاته قد ردت إليه .فيروى العبابدة : : مثلاً لو الواحد منا دخل المقام وترك مداسه (حذاءه) بالخارج، فعندما يخرج يجده فى مكانه حتى لوبات (داخل المقام) .

ويروى العبابدة وزوار الشيخ الدائمين (أنه فى أحد المرات كان أحد الزوار ومجموعة ، من أصحابه قد استقلوا سيارة أجره، وأثناء طريقهم إلى وادى جمثيرة بصحراء عيذاب ـ كان الطريق وقتها ترابى أى غير ممهد ـ وفى أثناء السير، إذا بزجاج السيارة من الجهة اليمنى يسقط فجأة على الأرض، وعندما نزل السائق ومعه بعض الركاب، دهشوا عندما وجدوا الزجاج سليم ولم يكسر، ووجد بجوار الزجاج الملقى على الأرض ساعة يد، فسألوا عن صاحب الساعة بين الركاب، فلم يجدوا لها صاحب من ركاب السيارة، فأخذوها معهم، وكانوا إذا وجدوا أحد أمامهم سألوه إذا كان ضاع منه شىء، وعندما اقتربوا من الضريح، قابلوا شخصا سألوه عما إذا كان فقد منه شىء فى الطريق، فأجاب بالإيجاب، ولكن طلبوا منه أن يذكر أوصاف الشىء المفقود فلم يذكر، فقام الركاب بوضع الساعة المفقودة بين ساعاتهم وطلبوا منه أن يتعرف عليها ، فلم يستطيع، وعندما وصلوا إلى وادى جمثيرة جاءهم الرجل مرة أخرى يطلب الساعة لكنهم رفضوا أن يعطوها له، ثم ذهبوا إلى مركز الشرطة، وهناك وجدوا بلاغا به

أوصاف الساعة المفقودة، فسلموها لضباط الشرطة - إن هذا الموقف يدل على مدى تقدير الشيخ لزواره، ومحافظة على ممتلكاتهم حتى يتسلموها.

وفى رواية أخرى يروى صاحبا أحد فروع الطريقة الشاذلية يدعى (الشيخ خلودى)، ويسمى ابنه على اسم الشيخ (أبو الحسن) ، أنهما أثناء ركوبهم السيارة المؤدى إلى وادى حميثرة بصحراء عيذاب، تعرضت السيارة لرياح شديدة كادت أن تتسبب فى قلب السيارة بجميع ركابها، فإذا صاحب الطريقة الشيخ أبو خلودى وابنه يناديان : مدد يا شاذلى عدة مرات - فإذا بالشاذلى أمامهم بجوار السيارة محاولا إنقاذها من الإنقلاب ولم يعلق الشيخ أبو خلودى على ما رأه، إلا أن ابنه أخذ يصيح ها هو الشيخ أبو الحسن الشاذلى، فنظر الناس تجاه المكان حيث يشير الإبن فلم يجدوه.

الملامح الثقافية بين مصر والمغرب:

يشير التراث التاريخى إلى تجمع مجموعة من العوامل جعلت من كل من مصر وشمال افريقيا بصفة عامة وبلاد المغرب بصفة خاصة عبر العصور التاريخية، مسرحا للتبادل الثقافى ، وعلى وجه التحديد فى مجال الاعتقاد فى الأولياء (٩) .

١ - فالطريقة الصوفية الشاذلية من أكثر الطرق انتشارا فى المجتمع المصرى، وتعتبر بمثابة الطريقة الأم بمصر، ولكن، مع ذلك يرجع موطن نشأتها الأولى إلى المجتمع المغربى، فمؤسسها ورائدها الاول، هو (سيدى عبد السلام بن بشبيش المغربى) ، الذى عاش ودفن بالمغرب وتتلمذ على يديه (سيدى أبو الحسن الشاذلى) .

٢ - كما كان للاقامة الطويلة (للشيخ أبو الحسن الشاذلى) بمصر، واشتراكه فى كثير من الأحداث التاريخية والاجتماعية التى وقعت فى مصر حينذاك، دوراً فى إرساء مكانة عالية فى نفوس شعب مصر، خصوصا أن مبادىء مدرسته جاءت متميزة بالمرونة والإيجابية مع الحياة العملية، مما ساعد فى ذيوع وانتشار طريقته ومبادئه، حتى غطت جميع أنحاء مصر من شمالها إلى جنوبها، وشملت فروعها ريفها وحضرها وباديتها، فبلغ عدد فروعها ستة وستين فرع (١٠) . وعلى المستوى الأكثر تحديدًا، فإن اعتياد (الشيخ أبو الحسن الشاذلى) الحج هو وزملاؤه كل عام منذ استقراره بمصر، ومروره بمنطقة عيذاب، باعتبارها المعبر الجنوبى الوحيد المؤدى إلى الأراضى المقدسة، تسبب فى وجود علاقة بين بدو الصحراء الشرقية وبين (الشيخ الشاذلى) والتى تبلورت فى نشوء قرابة اجتماعية من جانب

قبائل العبابدة تجاه هذا الشيخ المغربى، واتخذوه الجد المؤسس للقبائل، خصوصا وقد وافته المنية فدفن فى منطقة عيذاب بجوار جبل حميثرة، ومنذ ذلك الحدث نسج العقل الشعبى لهذه القبائل مجموعة من العادات والتقاليد والمعتقدات حول هذا الجد المؤسس فاصبح ضريح الشيخ الشاذلى ـ واحد من آليات الضبط الاجتماعى لهذه القبائل ـ ومن ثما تحرص قبائل العبابدة على الالتزام بقواعد السلوك المقرر اجتماعيا وعرفيا لثقافة البدو، وذلك ابتغاء مرضاه الشيخ من جهة وخشية اذاهم فى تجارتهم وابنائه وصحتهم من جهة اخرى - إلى جانب التزامهم بعدم النطق او التحدث بكلمات كافية سواء على المستوى السمع أو البصر أو العصل وذلك الاعتقادهم الراسخ والرصين بان جدهم يراقب تصرفاتهم - شدة وقوة وعى العقلية الشعبية لقبائل العبابدة : يدور ووظيفة الضبط التى يقوم بها جدهم تجاه هذه القبائل للحفاظ على استتباب الامن والنظام فى البيئة الصحراوية عامة ومجتمع قبائل العبابدة بصفة خاصة .وذلك من خلال تصورهم بوظيفته جدهم - هو الحارس لهم وهو الذى يمنع الاذى قبل وقوعه والتصدى إلى اى احتمال يمكن ان يتسبب فى أى صدام أو عدادات على المستويين الداخلى فيما بين بيوت وفروع قبائل العبابدة او على المستوى الخارجى فيما بينهم وبين جيرانهم من القبائل القاطنة بالصحراء الشرقية .كما ساهم شدة حب هذه القبائل آل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكل من ينحدر منهم ويتعلق بهم، فتتمثل ذلك الحب فى اختيار سبب قدومه الجد منطقة عيذاب هو آداء فريضة الحج اتخاذه عيداً لقبائل الصحراء الشرقية عامة وهى فترة العشرة أيام الأولى من ذى الحجة، يبدأ فيها الإعداد لهذا الاحتفال بمولدة ويستمر لمدة ثلاثة أيام ابتداء من السابع من ذى الحجة وتنتهى بصلاة عيد الأضحى .

وخلاصة القول يمكننا الإشارة إلى أن عملية الاحتكاك الثقافى بين المجتمع المصرى والمجتمع المغربى فى شمال أفريقيا كان لهما أثر يتمثل فى ظهور بعض المعتقدات والعادات التى تتشابه فى آدائها بين كل من الشعب المغربى والشعب المصرى عامة وبدو صحراء الشرقية ـ قبائل العبابدة خاصة ... وهى الاعتقاد فى الأولياء لله من آل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم زيارة الأضرحة للتبرك بهم .الاحتفال بالموالد ـ التبرك بالعناصر الطبيعية الغريبة من الولى (الماء - التراب ـ قماش ـ الضريح) وتقديم الهدايا والنذور ـ الاعتقاد فى كرامات الولى... وسوف تقوم فى السطور التالية بشرح هذه العناصر الثقافية المتشابة بين البلدين (مصر والمغرب) .

× الاعتقاد فى اولياء الله من آل بيت (رسول الله صلى الله وعليه وسلم):

جاءت نتائج الدراسة الميدانية لتشير إلى ان ثقافة بدو العبابدة تقصر حبها واعتقادها لأولياء الله من آل البيت فقط، من ثم كان ذلك هو، بسبب فى حب قبائل العبابدة (للشيخ أبو الحسن الشاذلى)، ولإفتخارهم به وبنسبهم إليه، والاعتقاد فيه وفى كراماته التى سبق وأن تحدثنا عنها فى موضع سابق ـ ولكن فى المغرب تشير نتائج دراسة منال عبد المنعم إليحب الشعب المغربى (متصوفين وغير متصوفين) لآل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعادة ما يطلقون عليهم الاولياء الاشراف، وتؤرخ الدراسة أيضا لنشأة هذه الظاهر منذ أن لجأ آل بيت النبى للمغرب، ورحب بهم الشعب المغربى، وحماهم عندما نشبت الخلافات بين العباسيين والعلويين، بعد تولى العباسين الحكم وشعور العلويين أنهم أحق بالخلافة، وكان أملهم أن ينصفهم أبناء عمومتهم بعد طول المعاناة مع الحكم الأموى، وعلى العكس فقد عمد العباسيون إلى الدس والاغتيال للقضاء عليهم، والفوز بالخلافة .ومن آثار هذه الواقعة خروج العلويين إلى أطراف الأمة الإسلامية، وبالتحديد إلى المغرب الأقصى ليستقروا بها، تتهافت المغاربة على إكرامهم، وعلى سبيل المثال ما حدث مع الشيخ (إدريس بن عبد الله) الذى بايعته أكثر قبائل المغرب والتفوا حوله (١١) .وقد تبلورت مظاهر الاعتقاد والحب لآل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى صور عدة نذكرها على النحو التالى :

* زيارة الاضرحة:

تشير دراسة منال عبد المنعم إلى أن الثقافة المغربية تعلى من قيمة الحب لآل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك يرجع إلى شدة الارتباط بين الشعب المغربى والأولياء والإشراف برباط وثيق ورمزى، فتمثل فى حرصهم المداومة على زيارة الأضرحة .ومن الأماكن التى أخذت شهرة فى المجتمع المغربى ولها قداسة فى نفوسهم ويحرص الجميع على زيارته (حانوت البنى صلى الله عليه وسلم) فى مدينة فاس، و (زقان الحجر) و (ركن النبى) فى جامع القرويين ويرجع حرص المغاربة على مداومة الزيارة التماسا للبركة وتعبيراً عن الحب والسبب وراء هذا الاعتقاد أن أكثر من ولى صالح رأى (رسول الله صلى الله عليه وسلم) فى هذه الحانوت رؤية يقظة ومن ثم أصبح مزار لهم (*).

أما عن ثقافة العبابدة فتشير الدراسة الميدانية إلى أن ضريح (حبهم أبو الحسن الشاذلى) هو المكان الوحيد الذى يأخذ وضع القداسة فى نفوسهم، ونحرص جميع بيوت

وفروع القبائل بالصحراء الشرقية عامة، وقبائل العبابدة خاصة، المداومة على زيارته طوال العام، لأسباب سوف نذكرها فى موضع آخر...

٤ ـ الاحتفال بالمولد : إن فكرة الاحتفال بموالد الأولياء تستند إلى قاعدة تشير إلى أن الهدف من الاحتفال يتبلور فى الاعتبار بسيرة صاحب المولد، والانتفاع بذكراه .وعموما فإن مبدأ الاحتفال بالمولد ليس بغريب عن الدين الإسلامى فأذا رجعنا إلى السيرالنبوية، نجدها تشير إلى أن (رسول الله صلى الله عليه وسلم) كان يحرص على الاحتفال بذكرى ميلاده فكان يصوم، كما احتفل بذكرى نجاه سيدنا موسى وأتباعه فصام يوم عاشوراء، وقياسًا على هذه القاعدة فالاحتفال بذكرى المولد النبوى أو أولياء الله مشروع .والثقافة المغربية كانت ولاتزال حريصة على إحياء الموالد الخاصة بالأشراف من آل البيت، والمولد النبوى الشريف مع المناسبات الدينية الاخرى مثل : رأس السنة الهجرية وغيرها كما كانت موالدهم تأخذ الطابع المهرجانى الشعبى، حيث يشمل الاحتفال موكبا يضم أصحاب الطرق الصوفية وأتباعهم، يحملون الأعلام ومن ورائهم الطبول والزمر، إلا أن هذه المظاهر تلاشت حاليا، واقتصر الاحتفال على المحافظة على إحياته فى موعد ولكن بدون مواكب شعبية، بأن يكون الاحتفال قاصرا على إقامة الحضر والانشاد الدينى داخل المساجد والزوايا، وذلك لتجنب المغاربة للزحام والشريفة وغيرها من المثالب التى التصقت بالموالد .ولكن مع ذلك مازالت العادات الأخرى المرتبطة بالاحتفال بالموالد قائمة، مثل تقديم الأطعمة المتنوعة والشراب للزوار وللفقراء والمحتاجين، وذلك لتحقيق غاية أكبر وفيما أسمى وهى شيوع الألفة والمحبة والتعاون والتماسك والتكافل الاجتماعى بين طبقات المجتمع المغربى (١٢) ولكن بالنسبة للثقافة المصرية فتشير بعض نتائج الدراسات المصرية إلى ان الثقافة المصرية بصفة عامة تتشابه مع الثقافة المغربية، من حيث حرصها على قيام الاحتفال بالموالد سواء الخاص بالاولياء الصالحين من آل البيت وغيرهم، واصحاب الطرق الصوفية والاعياد والمناسبات الدينية، كالمولد النبوى الشريف ، راس السنة الهجرية، ومازالت الاحتفالات فى ربوع مصر من جنوبها إلى شمالها ريفها وحضرها تأخذ طابع المهرجات الشعبى والفنى، كما يشترك فيها جميع الطوائف الشعبية والرسمية، وجميع الطرق الصوفية وفروعها مصطحبين الطبل والزمر، ويقول محمد الجوهرى : ذلك لأن لاحتفال بالموالد يمثل مناسبة اجتماعية لتحديد العلاقات عموما فيما بين فروع الطريقة الواحدة وبين الطرق الصوفية الأخرى (١٣). فى مصر .إلا أن هناك بعض الدراسات الميدانية منها دراسة فاروق مصطفى تشير إلى أن ثقافة

الصوفية فى مصر الأن أصبحت نجد صعوبة فى استمرار ظاهرة الاحتفال بالموالد بشكل المهرجانات والمواكب الفنية ولذا اثرت معظم الطرق الصوفية قر الاحتفالات فى مواعيدها ولكن داخل مساجدهم وزواياهم، وذلك يرجع إلى نفس الاسباب التى سبق وأن يروت بها الثقافة المغربية عدم استمرار الاحتفالات الشعبية (١٤) .فعلى سبيل المثال وليس الحصر، هناك مبالغة فى المواكب الفنية والتهريج، مما يفقد الاحتفال طابعة الدينى، وغيرها من الاسباب التى سبق الاشارة إليها ـ إلا أن دراستنا الميدانية تشير إلى أنه مازال احتفاظ ثقافة بدو الصحراء الشرقية بمصر بشكل الاحتفال بمولد (الشيخ الشاذلى)، كما كان سائداً أيام (رسول الله صلى الله عليه وسلم) عندما دخل مكة فاتحًا، كما كان يفعل ـ جدهم الشاذلى ـ فى أيامه، من حيث حرصه على ضرورة الاحتفال ،وأن يكون الاحتفال مملوء بالمباهج بغية لفت الانظار للاعلان عن قوة الدين الإسلامى، وتذكيرهم بتاريخ الإسلام الجيد، فمن العادات التى تروى من القبائل العبابدة عن جدهم الشاذلى ـ أنه كان يحرص على الاحتفال بالمواسم الدينية الروحية، وجهة، ومن جهة اخرى كان يسير فى وسط المواكب وهو يمتطى حصانا، ومن حوله افراد من مختلف الطبقات من المجتمع، رافعين الاعلام والرايات الملونة، ضاربين بالكاسات والدفوف، ومهللين بالتكبيرات (الله اكبر، الله اكبر) بهدف إحياء هذا الموسم الدينى فى نفوس الناس (١٥) .

وتشير الدراسة الميدانية إلى أن موعد الاحتفال بمولد الشيخ يمون فى العشر الأوائل من ذى الحجة من كل عام .ولكن بالرجوع إلى المصادر التاريخية والصوفية، سنلاحظ أن تاريخ الاحتفال ليس بطابق مع تاريخ الميلاد (٥٩٣هـ / ١١٩٧م) ولامع تاريخ الوفاة (شهر شوال (٦٥٦هـ / ١٢٥٨م) .

إذا ـ هنا سؤال يطرح نفسه هو :لماذا اختارت الثقافة العبادية شهر ذى الحجة ليكون هو موعد الاحتفال ؟؟ وفى نفس الوقت لماذا اتخذوا عيدا لهم ؟؟ .

وترى الباحثة من وجهة نظرها أن المبرر الذى على أساسه اختارت قبائل العبابدة هذا الشهر (شهر ذى الحجة) إنما يرجع إلى أن قبائل العبابدة عرفت الشيخ من خلال مجبته إلى منطقة عيذاب كل عام، منذ أن استقر فى مصر، لاداء فريضة الحج، هو وزملاؤه لان منطقة عيذاب ووادى حميثرة هى المعبر الوحيد إلى مدينة جدة، بحكم موقعها على ساحل البحر الأحمر، إلى جانب شهرتها كميناء تجارى تقلع منه المراكب إلى جميع الجهات، بما فيها أراضى الحجاز، أما السبب الثانى، فهو أن الشيخ وافته المنية ودفن فى منطقة عيذاب قبل

أن يؤدى فريضة الحج، ولم يتم الغاية من قدومة لذا اختار العقل الشعبى لقبائل العبابدة شهر ذى الحجة باعتباره شهر الحج، لاعتقادهم أنهم بذلك يكونون قد حققوا الغاية التى لم تستكمل بسبب الوفاة، وهى آداء الشيخ فريضة الحج، ومنذ ذلك الوقت أصحبت العشر الأوائل من ذى الحجة موعداً للاحتفال به تبدأ مراسم الاحتفال بخطوات أساسية وثابتة، ويجب على جميع الزوار والوافدين الالتزام بها، هى على النحو التالى :

* تبدأ مراسم الاحتفال من على بعد كيلو مترات قبل دخول منطقة وادى حميثرة، بتهليل الوفود بعبارات. (مدد يا أبا الحس يا شاذلى) عندما سألت إخباريين عن سبب هذا التهليل والبكاء من الزوار، قال لى : [هناك ناس أول لما تقرب من وادى حميثرة تأخذه الفرحة أنه وصل إلى هذا المكان الطاهر، ومن شدة فرحتهم تدمع عيونهم محبة فى الشيخ رضى الله عنه وآل بيت (رسول الله) وهناك ناس ـ ودول اصحاب القلوب المؤمنة تبدأ تستنشق روايح وعطر، ورائحة المسك مالية الجو، وهنا تأخذهم الجلالة والمحبة ويبكون من شدة الفرحة والهيبة لقربهم من مقام الشيخ، وهناك ناس بيكون فى بكاهم نوع من الندم على الذنوب اللى ارتكبوها فى حق الناس الليى شافها هذا الوالى] .

* الخطوة الثانية تتمثل فى الاقتراب من الخارج سبع اشواط كنوع من التحية من الزوار لشيخهم بعدها تقف السيارات وينزل الركاب ويحمل كل منهم متاعه ويتجهون جميعا إلى نصب خيامهم فى الساحات المعدة لذلك وغالبا تكون أمام ساحة مقام الشيخ.

* ويتوجه الزوار بعد نصب الخيام إلى الضريح مرة ثانية للصلاة ركعتين محبة للشيخ ثم الطواف حول الضريح من الداخل وتبدأ الناس بمجرد الإفتراب من عتبه الضريح تنحى لتقبيلها والبعض الآخر يقبل المقصورة ويطوف حولها سبع مرات هو يقرأ (الفاتحة) ويقوم بالدعاء ثم يضع النقود فى صندوق الذور (فى الماضى كانت النذور تعطى للنقيب ثم يقوم النقيب بإعطاء الزائر قطعة من كسوة المقام فيتهافت الناس عليها حتى ينال كل واحد منهم قطعة منها، والتى يعتقدون أن من يضعها على أى عضو مريض من أعضاء جسمه يشفى من المرض.

*يبدأ توافد الوفود داخل الضريح ويحرص الجميع على الطواف بالعدد المطلوب والدعاء وقراءة القرآن والتمسح بالمقصورة ثم يمسح بيديه على رأسه وجسمه ورأس من معه من ابنائه، والبعض الآخر يتهافت على تقبيل العتبة وهو داخل وهو خارج.

*فى المساء، تبدأ فروع الطريقة الشاذلية بعمل خيام خاصة لكل فرع، ويبدأ الاحتفال بعمل الحضر والإنشاد الدينى، حتى الساعات الأولى من صباح اليوم التالى، ويحرص كل شيخ فرع من الطريقة الشاذلية أن يقدم الطعام والشراب فى سرادقه (الخيمة)لكى يجتذب اكبر عدد من الحضور والزوار لطريقته لتكون خطوة لاجتذاب أعضاء جدد.

*تقام الأسواق التجارية وتنشط حركة البيع والشراء، ويتهافت التجار على عرض منتجاتهم وبضائعهم، ويحرص كل تاجر أن ينال مكانا بجوار المقام، لنيل بركته ثم تبدأ عبارات النداء على البضائع الملابس الحريمى الاقمشة ـ المثلجات (المشروبات) الاطعمة (فول - طعمية - كشرى) فاكهة وخضروات، العطور، والبخور، مستخدمين مكبرات الصوت .ويظل سوق الأغنام فى ركن بمفرده كمهنة وسلعة خاصة بقبائل العبابدة ويحرص الناس على شراء الأضاحى والنذور من أغنام العبابدة.

تشير احصاءات نقطة المرور الموجودة بمنطقة الشيخ سالم بأن عدد السيارات القادمة طوال أيام الاحتفال بمولد الشيخ تقدر بحوالى ٥٠,٠٠٠ إلى ٧٥,٠٠٠ ألف سيارة ما بين اتوبيسات مصالح حكومية، عربات لورى، عربات أجرة، عربات ملاكى (١٦) .

فى اليوم التالى، يبدأ موكب الشيخ يوضع الكسوة الجديدة فوق الجمل (يعرف بالمحمل)، ويتقدم الموكب رؤساء فروع الطريقة الشاذلية، كل يركب حصانا أو جملا، متشبهين بالشيخ الشاذلى (الذى كان يحرص على الاحتفال بالمناسبات الدينية والسير فى المواكب ممتطيا صهوة جواده، يلتف من حوله جميع طبقات المجتمع ومن خلفهم النساء بالزغاريد والغناء والطبل والرمز) والأطفال تصيح وتهلل مع الكبار، والجميع فى فرحة غامرة بهذا المهرجان، الذى تكثر فيه الاعلام فروع الطريقة الشاذلية والبيارق ويدور الموكب حول المقام سبعة أشواط أيضا، بعدها تنزل الكسوة الجديدة من المحمل وتستبدل بدلا من الكسوة القديمة، ويستمر هذا المهرجان الدينى الشعبى حتى الساعات الأولى من صباح اليوم التالى.

فى الساعات الأولى من يوم ٩ ذى الحجة، يصعد جميع الزوار على جبل حميثرة حتى وقت الضحى، ثم يبدأو فى النزول فى ثانية أما بالنسبة لزيارة مقام الشيخ بالنسبة للعبايدة، فهى تمثل الرابطة الوثيقة بينهم وبين الشيخ رضى الله عنه، وهذه ليس لها موعد محدد، فهى مفتوحة لهم طول العام، وزيارتهم الدائمة له إنما تدل على ولع قبائل العبابدة بحب الشيخ

وتفاخرهم بنسبهم إليه، وميلهم إلى الرمزية والاعتقاد فى البركة من جهة، والاعتقاد فى قدرته على تحقيق الحماية والأمن لهم من جهة أخرى.

كما يشير النسق الاعتقادى لقبائل العبابدة إلى أن جدهم الشاذلى هو الذى يحميهم ويحمى أبناءهم وأسرهم وزوجاتهم وممتلكاتهم، وفى مقابل ذلك يلتزم أعضاء قبائل العبابدة ببعض الالتزامات تجاه الشيخ، هى المداومة على الاحتفال به والتحدث عن كراماته، والاهتمام بضريحه، والمداومة على زيارته قبل العزم على السفر لعمل أى صفقة تجارية أو بيع، أو عند المرض أو زواج أحد الأبناء، راجين منه دعواته لهم بالبركة والتوفيق فيما يتفوون عليه .أما على المستوى الأكثر اتساعا، فقد ساهمت الثقافة العبادية فى ربط المكان الذى يقام فيه الضريح الآن بمشاكل المجتمع فهو المكان المخصص لانعقاد مجلس المحكمة العرفية (مجلس الميعاد) سنويا، لنيل بركة الشيخ التى سوف تهديهم للوصول إلى حل لمنازعاتهم التى قد تنشب على المستويين الداخلى (بينهم وبين فروع قبائل العبابدة) وعلى المستوى الخارجى فى المنازعات التى تنشأ بينهم وبين القبائل المجاورة لهم وحفظا للأمن والسلامة، وخوفا من إراقه الدماء، والبعد عن الحروب .ومن ثم أصبح المقر الدائم لعقد محكمتهم، هى منطقة عيذاب، وبالتحديد بجوار مقام الشيخ، وللزمان هو نفس زمن الاحتفال بمولد الشيخ رضى الله عنه وهو يوفى ٧ ، ٨ من ذى الحجة .

التبرك بالعناصر الطبيعية بجوار مقام الاولياء من آل بيت (رسول الله)؛

يقصد بالتبرك أو البركة، لون من ألوان الرحمة والفضل الإلهى والخير الشامل، والفائدة بالبركة ليحقق الله الآمال ويدفع السوء ويفتح مغاليق الخير من فضله .ومبدأ البركة معروف فى الفكر الإسلامى، يقول عنه أبو حامد الغزالى .(إنه إذا حق دخول النار على طوائف من المؤمنين فان الله تعالى يقبل ست بينهم شفاعة الأنبياء والصديقين، بل شفاعة العلماء الصالحين، وكل من له عند الله تعالى جاه وحسن معاملة فلة الشفاعة فى أهل قرابته وأصدقائه ومعارفه، فكن حريصا على أن تكسب لنفسك عندهم رتبة الشفاعة) (١٨) .

أما عن مفهوم البركة فى الثقافة المغربية فإنه قاصر على الاعتقاد فى الأولياء من آل بيت (رسول الله صلى الله عليه وسلم) والعصب فيما عدا قليل من الأولياء الذين أظهروا بركتهم بكثير من الكرامات والخوارق، مما جعل لهم فى ذلك تاريخا يعرفه افراد المجتمع ويتداولونه فيما بينهم .وبالاضافة إلى ذلك عرف عن المجتمع المغربى أيضا تعامله مع مفهوم

البركة بنمطيها، البركة الشخصية المكتسبة، والبركة المتوارثة .هذان النمطان ذو علاقة قوية بما أشار إليه ماكس فبير Max Webber عن الكاريزما التى تتمثل فى كل من له طاقة وقدرة خارقة للعادة (الكاريزما) الخاصة تخرج عن نطاق الوراثة كدعامة أساسية لأنها فى حاجة إلى اثبات وجودها بدوام إظهار قدرة الشخص المتمتع بها لأتباعه وإلا فقد مكانته وطاعة الجماعة واعتقادهم فيه. (١٩) وإذا تأملنا سنجد أن هناك اختلافًا أساسيًا وجوهريًا فيما بين مفهوم البركة والكاريزيا، فالبركة يمكن ان تهب لشخص دون ان يكون على وعى بها، وفى الوقت نفسه ليست سببا فى اقرار الجماعة بسلطنة الدينية وطاعة اتباعه له، على عكس مفهوم الكاريزما التى يعد من احد شروطها أن يقوم الفرد باقرار وجودها حتى ينال اعتراف الجماعة بمكانتة الدينية .أما التبرك بالعناصر الطبيعية (الماء - التراب) نوع من انواع التبرك يكثر شيوعه فى الثقافة المغربية .فهناك مجموعة من العيون مثل عين ماء (مولاى يعقوب)،(عين سيد حرزام)، (وماء سيدى أحمد الشاوى) بمدينة فاس، هذا ما أطلقت عليه ماريت (المانا) وهى القوة الروحية الخارقة للشخصية التى هى نوع من القوى المحركة التى توجد فى كثير من الأشياء (٢٠) . وعرف لدى الشعب المغربى على أن أثر هذه العيون يستخدم للشفاء من الأمراض الجلدية وأمراض الروماتيزم ـ ولم يقتصر الأمر على الغسل والاغتسال بالما، بل تشير نتائج الدراسة الميدانية أيضا إلى أنه يشبع شرب الماء بهدف البركة والشفاء من الأمراض النفسية، لذا اعتادت العائلات بالمغرب إقامة حفلات دينية بمنازلهم، فى صور إنشاد دينى، وذكرى بهدف الشفاء وأثناء الاحتفال يوضع فى وسط الحجرة وعاء مملوء بالماء، وفى النهاية يشرب جميع الحاضرين وأهل الدار اعتقادا فى البركة والشفاء باذن الله (٢١) .كما تشير الدراسة الميدانية إلى تشابه ثقافة العبابدة وثقافة المغرب من حيث شيوع الاعتقاد فى التبرك والبركة من الأولياء من آل البيت، وذلك متمثل فى جدهم وشيخهم (أبو الحسن الشاذلى) والتبرك لدى العبابدة والزائرين للشيخ بأخذ ثلاثة صور هى : ـ

أ ـ استخدام تراب جبل حميثرة لاعتقاده ان وضعه على أى عضو معتل يشفى.

ب ـ الشرب أو الاغتسال من مياه بئر عيذاب أو بئر حميثرة للاعتقاد فى الشفاء من الأمراض الروماتيزمية الجلدية والحسد ومس الجن.

جـ ـ قماش الضريح : من يضع شريط من كسوة ضريح الشيخ على أى عضو من أعضاء جسمه سيشفى مما يشتكى منه ، أما عن أن الشرب من ماء بئر عيذاب أو بئر حمثرة يشفى

امراضا عديدة، ويرويالعبابدة قصة بئر حميثرة هى (يشبع الاعتقاد فيما بين قبائل العبابدة وتتناقله أجيالهم وجميع زوار الشيخ من مناطق مختلفة، بان الشيخ فى ليلة وطلب من ابنه محمد ان يسقيه من البئر الموجود أسفل جبل حميثرة (هو على بعد خمسة امتار من الضريح الحالى)، فقال له ابنه (ياسيدى ماء البئر مالح وعندنا ماء فى القربة) فرد عليه الشيخ: اتينى منها فإن مرادى غير ما تظن، فاتاه ابنه بالماء فشرب منه ومغمض ثم قال رد إلى البئر، ومنذ حدوث هذه الواقعة حلى ماء البئر وكثر بإذن الله.ويؤكد العبابدة على كثرة كرامات الشيخ لهذا البئر أن ماءه تجف طوال أيام العام فيما عدا أيام الاحتفال بمولده، فيكثر فيه الماء ويظل طوال أيام المولد مملوء بالماء يكفى لكل الناس .ولهذا يحرص معظم الزوار على ان يأخذوا من ماء حميثرة بعد الزيارة بغية الشفاء من الأمراض.

هـ ـ الحجة الصغرى : ولم يقتصر الاعتقاد فى ماء حميثرة فقط، فهناك اعتقاد رائج بين زواره وبين قبائل العبابدة بان من زار الشيخ سبعة مرات حسبت له حجة، ويؤكد العبابدة فى اقوالهم (ما تنقص زيارة الشيخ عن الحج شيء، إحنا يتطوف، ونصعد جبل حميثرة وتشرب من بئر حميثرة، وعيذاب وتشفى وتضحى حبا فى شخينا ونبركا به وبوجوده فى ارض عيذاب وده ربنا عملها وقربها لنا عشان الغلبنيين تحجج، ده حج الغلابة إلي ما يقدرش على مصاريف الحج الأصلى) .

و ـ النذور والأضاحى : اتفقنا كل من ثقافتى المغرب وبدوالعبابدة عن تشابه نسق الاعتقاد، من حيث مفهوم التبرك بالأولياء وزيارتهم، أن ذلك يمثل شيئا ضروريًا، ويلتزم الفرد مع الزيارة تقديم هدية أو صدقة، ويعتقد الشعب المغربى أن ما يقدم من هدية أو صدقة للولى ما هو إلا صلة أو رابطة (٢٢) .

أما الاعتقاد السائد لدى بدو العبابدة بأنه نوع من فتح الكلام بين الفرد والشيخ رضى الله عنه لطلب بركته، حتى ينال رعايته ويحقق طلبه فيما يريده .وعموما يرتكز هذا الاعتقاد على قاعدة إسلامية مصدرها القرآن الكريم .والآية الخاصة بمفاجاة الرسول صلى الله عليه وسلم، بشان التحدث مع النبى : (يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة ذلك خير لكم واطهر) (٢٣) . وقد كشفت الثقافة المغربية عن تعدد صور الهدايا والصدقة، وعادة ما يقدم الحيوان كقربان عند زيارة الوالى من آل البيت ، ولكن هناك صورة آخرى تأخذ طابع التبادل، أى تقدم للولى من اجل طلب أو طلبات محددة من الفرد يرغب فى تحقيقها، أى أن الصدقة او الهدية مشروطة، يجب ألا يتم تقديمها إلا إذا تحقق

المطلوب، وذلك قد يكون بغرض الإنجاب أو الشفاء من المرض النفسى، وهذا النمط من القرابين مرتبط عادة بالنساء أكثر من غيرهم، حيث تقوم السيدة المغربية بتمزيق قطعة من ملابسها عند زيارة ضريح الولى ثم تضع عليها الحنة وتعلقها على باب الضريح للتذكرة، وعندما يتحقق الطلب عادة مايكون نوع من انواع الماشية (خروف) .

تشير الشواهد الميدانية إلى أن الثقافة المصرية عامة أكثر تشابهامع ثقافة المجتمع المغربى من حيث أن اصحاب الطلبات الخاصة يكون اكثرهم من النساء اللاتى يربطن بين زيارتهن للولى وتقديم النذور، وقد يتحقق الطلب الذى يرغبن فيه، فهناك نساء يذهبن بغية نيل كرامة الشفاء من الحسد او الامراض الخاصة بمس او لمس الجن والشياطين ـ وهنا يرويالعبابدة : (كأن الروحان إلى الطبيب لم يفلح علاجه، خاصة إذا كان الزول محسود ولكن زيارة الشيخ والدعاء وطلب الشفاء منه وينذر الواحدة إذا تحقق المراد سوف آتى بذبيحه ونزبحها هنا فى المقام – على طول بعد الزيارة تحل بركة الشفاء ـ هنا يكون لزام على الزول ان يوفى النذر الاعليه هو ذبح جدى على باب المقام ويوزع لحمه على النقيب وبقية الزوار الكل يأكل) .

أما فى حالات طلب علاج العقم أو طلب الإنجاب (*) فعاد ما تقوم السيدة بإعطاء شيء من ممتلكاتها الخاصة مثل (منديل او قطعة قماش) تعرف بـ (ريحتها) إلى النقيب بعد زيارتها لشيخ وتدعو بالطلب المراد ثم تطلب منه أن يضع ريحتها بجوار المقام كنوع من التذكر لطلبها ثم تنذر عموما أن صور النذور تتعدد ـ فهناك من ينذر مبلغ من المال توضع فى صندوق النذور. أو ذبيحه (وخروف أو جدى) او آيات قرانية ـ الهدايا مثل صور دينية كصورة الكعبة أو المسجد النبوى الشريف ـ هذا يكون غالبا فى حالة الطلبات الدينوية مثل النجاح فى الدراسة أو التوفيق فى صفقة تجارية أو كسب قضية فى المحكمة أو زواج احد الأبناء نأخذ عن بقية أقرانه ... إلخ .

استنادا إلى ما تقدم يمكننا استخلاص النتائج الآتية:

١ ـ اصحبت مصر فى القرن السابع الهجرى مركزاً للثقافة الصوفية فى العالم الاسلامى وان كانت هذه الثقافة تحمل فى طياتها بصمات الثقافة المغربية.

٢ ـ كشفت الدراسة عن الملامح الثقافة بين مصر والمغرب من حيث، التركيز على نظام الاعتقاد الذى يستند عليه البناء الاجتماعى، النسق الثقافى لقبائل العبابدة وما يتميز به من

مجموعة من العادات والتقاليد تقوم على الاعتقاد فى الولى الصوفى (الشيخ أبو الحسن الشاذلى المغربى المولد والنشأة) .

٣ ـ كشفت الدراسة على أن مكونات النسق الاعتقادى لكل من الثقافتين المغربية والمصرية بشكل نظام الاعتقاد فى أولياء الله من آل البيت (رسول الله صلى الله عليه وسلم) مكونا أساسيا، تدور حوله الكثير من المعتقدات والممارسات مثل بناء الأضرحة والمقامات ـ زيارة الضريح والمداومة على الاحتفال بموالدهم بالمواكب الشعبية ـ التبرك بالعناصر الطبيعية المحيطة أو الغريبة منهم – الاعتقاد فى الكرامات تقديم النذور والأضاحى.

٤ ـ لقد ساهمت عملية الاحتكاك من خلال الهجرة الاستيطانية فى إحداث تأثير واكتساب ثقافى، بين المجتمع المصرى والمجتمع المغربى فى شمال أفريقيا، كان له الأثر البالغ فى بلورة التشابه الثقافى بين كل من الثقافة المغربية والثقافة المصرية عامة وثقافة قبائل بدوالعبابدة خاصة من حيث أن تمسكهم بالاحتفال بالأولياء (آل البيت) فى تحقيق العديد من الوظائف الكامنة .الظاهرة (٢٤) التى تضمنتها الأنشطة المصاحبة لظاهرة تكريم الاولياء الله من آل البيت ومن هذه الوظائف:

أ ـ الوظيفة الاقتصادية:

تبدو الوظيفة الاقتصادية كوظيفة ظاهرة، تمتد لتشمل أجزاء كثيرة من البناء الاجتماعى والثقافى، ويتضح لنا من خلال مكونات الأنشطة الاقتصادية المتباينة التى تتبلور فى كل من المجتمعين عند الاحتفال بأولياء الله من آل البيت .ففى المغرب تكثر الأسواق التجارة التى تقام اثناء الاحتفال بمولد الأولياء من آل البيت، وما يترتب على ذلك من عرض لكثير من السلع الغذايبة وألعاب الأطفال، كما يساعد ذلك على تنشيط حركة البيع والشراء وتبادل الخدمات، فيترتب على ذلك نوع من الرواج الاقتصادى.

أما لدى قبائل العبابدة، فتبدو الوظيفة الاقتصادية ظاهرة فى إقامة الأسواق التجارية بمنطقة وادى جميثرة بصحراء عيذاب، ويمثل ذلك فى حد ذاته رواجا اقتصاديا لهذه القبائل من حيث ان هذه القبائل تقوم بتوفير الحيوانات اللازمة للنذور التى يقدمها الزائرون للشيخ. ومن جهة أخرى تستقبل منطقة عيذاب العديد من التجار من القرى والمناطق الحضرية من اقليم جنوب الوادى، حيث ينتقلون هم وسلعهم المتعددة والمتباينة مثل الأطعمة والأقمشة والرواج والمشروبات ولعب الأطفال البلاستيك والحلوى .وتحقق مثل هذه الأسواق نوعا من

تبادل المنفعة من حيث أنها تقوم بسد الاحتياجات اللازمة لهذه القبائل من السلع المتنوعة القادمة من المناطق الريفية والحضرية، من الصعب الحصول عليها إلا فى هذا الاحتفال السنوى، نظرا لطبيعة البيئة الصحراوية، وما تتسم به من ندرة لمثل هذه السلع من جهة، ولحياة العزلة التى تفرضها عليهم الثقافة البدوية من جهة أخرى.

ب-الوظيفة العلاجية:

تمثل الوظيفة العلاجية أهم الوظائف الظاهرة والمرتبطة بالاعتقاد فى أولياء الله من آل البيت، فى كل من الثقافة المغربية وثقافةالعبابدة .حيث تكشف الدراسة الميدانية فى كل من الثقافتين عن إتفاق إتجاهات معظم الزوار بأن سبب زيارتهم وحضورهم الاحتفال بأولياء الله من آل البيت هو لنيل بركتهم وبغية الشفاء من أمراض معينة، مثل الحسد أو مس الجن أو الشياطين أو الامراض الجلدية أو علاج العقم، إلى جانب تشابه النسق الاعتقادى فى كل من المغرب ومصر (العبابدة) فى الاستعانة ببعض عناصر البيئة الطبيعية المجاورة لضريح الولى كنوع من العلاج لبعض الأمراض.

ففى المغرب يشيع استخدام مياه العيوم لشفاء الأمراض النفسية والجلدية والروماتيزم. أما لدى قبائل العبابدة فيشيع الاعتقاد فى استخدام تراب جبل جميثرة وماء بئر عيذاب وكسوة الضريح، لشفاء أى عضو معتل من أعضاء الجسم، بوضع أحد هذه العناصر عليها أو شربها أو الاغتسال بها.

جـ-الوظيفة السيكولوجية:

تعتبر الوظيفة السيكولوجية من أهم الوظائف الكامنة التى ترتبط باعتقادهم بوجود قرابة اجتماعية بينهم وبين الشيخ أبو الحسن الشاذلى .وتتجسد هذه الوظيفة فى اعتقادهم فى أن الشيخ هو حارسهم هو الذى يهدى أعضاء المجلس العرفى إلى الحلول التوفيقية التى ترضى جميع الأطراف المتنازعة، حفظا للدماء ومنعا للحروب بين القبائل الصحراوية.

وعلى المستوى الأضيق تساهم الوظيفة السيكولوجية فى رد المعتدين عن الاعتداء على ممتلكات الآخرين بالأذى أوبالسرقة،وذلك خوفا من إلحاق الأذى والضرر والعقوبة المادية للمعتدى .

الهوامش:

(*) نسبه ومولده : ولد القطب الصوفى المغربى أبو الحسن الشاذلى فى أواخر القرن السادس الهجرى ٥٩٣هـ / ١١٩٦م، فى إقليم غمارة بالقرب من مدينة سينة بالمغرب الأقصى، ولقب بالولى الشيخ ـ أبو الحسن الشاذلى، ولكن اسمه الحقيقى هو: أبو الحسن على بن عبد الله عبد الجبار بن تميم بن هرمز بن حاتم بن قصى بن يوسف بن يوشع بن وردين بطال بن حمد بن محمد أبى عيسى بن محمد بن الحسن بن على بن أبى طالب، وابن فاطمة الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، توفى فى شهر شوال سنة ٦٥٦هـ.

صفاته : وصف رضى الله عنه بأنه آدم اللون، نحيف الجسم، طويل القامة، ضعيف العارضين طويل أصابع اليدين كانه حجازى، كان فصيح اللسان، عزب الكلام، كما كان يأخذ زينته عند كل مسجد، وكان حريصًا بالتحلى بالثياب الحسنة، لايتخذ المرقعات التى يتخدها بعض الصوفية، يحب الخيل ويقتنيها ويركبها. .للمزيد انظر : عبد الحليم محمود (أبو الحسن الشاذلى) .

(*) يقع مقام – الشيخ الشاذلى فى منطقة عيذاب، بجوار جبل جمشيرة– بالصحراء الشرقية، ولقد كان الضريح مزارا عاديا من حيث انه مبنى بالطوب اللبن، وظل هكذا حتى عام ١٩٤٠، ثم قام بعض اتباعه بتشيد ضريح له، فكان هذا الضريح، هو عبارة عن مقصورة بسيطة مبنية بالاحجار لاتتجاوز مساحتها ٢٠ مترا، ويجوارها حجرتان مساحة كل منهما ستة امتار، أمام الضريح مساحة سورت تسوير بسيطًا وهما بمثابة مصلى مكشوف، وقد شد انتباه كثير من الرحالة الذين زاروا منطقة عيذاب، ويعلوا الضريح فيه مطلية بالحبر الابيض ويلاصق الضريح من الجنب الحجرتان الصغيرتان، المخصصان لسكن النقباء (يعيش هؤلاء النقباء على ما يتصف به الزوار من دقيق وارز، كما كانت الحكومة ترسل لهم حصة من الدقيق والكساء كل عام، ويتولى قبائل العبابدة وجيرانهم من القبائل الاخرى مدهم بالطعام مع كل زيارة لاحد البيوت والفروع) وتطل أبواب المبانى الثلاثة على فناء محاط بسور مرتفع .وقد ظل الضريح على ذلك الحال إلى ان قامت وزارة الاوقاف عام ١٩٦٦ بانشاء مسجد جديد على مساحة تقدر بحوالى ٣٠ متر، وعلى بعد ٥ أمتار يوجد الضريح، الذى قامت بعمل تجديدات به، تمثل ذلك فى إعادة بناء الضريح، فأخذ الشكل المربع الأضلاع على مساحة تقدر بحوالى ٨٠ مترا .وفى عام ١٩٨٢ أهدت رئاسة الجمهورية مقصورة جديدة للضريح من الخشب الخيزران بنظام الأرابيسك، بها بابان، ومن جهة ثمانية شبابيك، كما قامت بتصنيع كسوة خاصة به فى دار الكسوة الشريفة بالقاهرة، مكتوب عليها اسم (الامام الشاذلى) وأيات قرآنية ونقوش كلها من أسلاك الفضة والذهب المبطن بالفضة .وفى عام ١٩٧٩ قامت وزارة الأوقاف بتجديد آخر للضريح وتوسيعه وتزويده وفرشة بالسجاد الفاخر وتبطين المقصورة بالزجاج السميك، كما

وضع للضريح صندوق للنذور، صدر بشأنه قرار وزارى بتشكيل مجلس إدارة للمسجد والضريح، بحيث تخصص حصيلة الصندوق الرعاية الفقراء من بيوت بدوالعبابدة والبشارية القاطنين فى منطقة عيذاب، والانفاق على عمال المسجد والضريح، وكذلك لاقامة المشروعات النافعة للمنطقة مثل إقامة خزانات للمياة : العذبة اللازمة للشرب .أما عن الزينة فى الضريح، فقد لوحظ أنه رغم التجديدات التى مر بها الضريح فإن جدرانه مازالت جدران تطلى بالجير الأبيض والملون كنوع من الزينة (الأصفر والأزرق)، إلى جانب وجود بعض الرسوم مثل سفينة نوح ومآذن مساجد، والجمل يحمل المحمل، وتوجد أعداد كبيرة من الاكف باحجام مختلفة، صغير ومتوسط، كبيرة باللون البنى والاحمر القانى .وبسؤال النقيب قال (دى كفوف الناس التى تندر ندر ولازم تعلم علامة دليل على وفائها بنذرها للشيخ) .

(*) معظم الحالات التى تحقق لهما الحمل، تقوم بتسمية الوليد ذكر أو أنثى باسم الشيخ (شاذلى أو شاذلية) ثم يرمى الوليد على الشيخ هذا يمعنى أن تقوم أم الوليد والوليد بزيارة الشيخ سنويا وتقديم الضحية وبغية حماية وليدها من أى أذى أو حسد "أى الاصابة من اى مرض ... " .

المراجع

١- نجوى عبد الحميد : **نظام القرابة عن بعض الجماعات السكانية المتميزة بمنقطة اسوان**، رسالة ماجستير غير منشورة ١٩٨١، كلية البنات عين شمس.

٢ ـ نجوى عبد الحميد : المرجع السابق ، ص ١٦٠ .

٣- محمد عوض محمد : **الشعوب والسلالات الافريقية**، دار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٢٤٦ .

٤- محمد رياض : **دراسة فى الاقتصاد الصحراوى** - الجمعية الجغرافية، ص ٦ .

٥- عبد الحليم محمود : **أبو الحسن الشاذلى**، دار السلام ، القاهرة، سنة ١٩٧٣، ص ١٥٣ ـ ١٥٤ .

٦ ـ ابن عطاء الله السكندرى : **لطائف المنن فى مناقب الشيخ ابى العباس المرسى وشيخه** أبى الحسن الشاذلى ، مكتبة القاهرة، الطبعة الاخيرة، ١٣٩٩ ق - ١٩٧٩، ٥٨ ـ ٥٩ .

7- William N, Stephens, **The Family in the cross - Culture**, Pat-speeten New York, 1973, P. 5 .

٨ ـ محمد الجوهرى : **علم الفولكلور** ـ الجزء الثاني - دراسة المعتقدات الشعبية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠، ص ٤٧ .

٩ ـ سعاد ماهر، **محافظات العصر الإسلامى** - فصل فى مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة، مجلد ١، العدد الاول مايو ١٩٥٩، جامعة القاهرة سنة ١٩٦٣ .

١٠ ـ فاروق احمد مصطفى : **البناء الاجتماعى للطريقة الشاذلية فى مصر** ، دراسة أنثروبولوجية الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب فرع الاسكندرية، ١٩٨٠، ٢٤٠ .
١١- منال عبد المنعم جاد الله : **التصوف فى مصر والمغرب** ، المنشأة المعارف بالاسكندرية جلال حزين وشركاه ٤٤ ش سعد زغلول، الاسكندرية، ١٩٩٧ .
١٢- منال عبد المنعم جاد الله : نفس المرجع، ص ٧٦ .
١٣- محمد الجوهرى : مرجع سابق، ص ١١٧ .
١٤- فاروق احمد مصطفى : مرجع سابق، ٢٦٠ .
١٥- على سالم عمار : **ابو الحسن الشاذلى** ، الجزء الأول، مطبعة دار التأليف، الطبعة الاولى، ص ١٢٣ .
١٦- عامــر النجــار : **الطرق الصوفية فى مصر** ، نشأتها ونظمها، دار المعارف، القاهرة، ص ١٦٤ .
١٧- سجلات المجلس ، المدينة القصير، ١٩٩٧ .
١٨- أبو حامد الغزالى : **إحياء علوم الدين** ، الجزء الرابع، دار القلم ببروت، بدون سنة نشر ٤٧٨، ٤٧٩ .
19 - Vebber, Max, 1982, **Essags in Sociology**, translated and edited on, introduction by H.H Gertl, and D. wright, Mills Rautledge & kegam paullt D. London , P. 255.
20 - Tritton, A,.S 1968: **Islam Belief and Practices**, Hutchinson, University librarey, London, P. 101.
٢١ ـ منال عبد المنعم، مرجع سابق، ص ٧٠ .
٢٢- منال عبد المنعم : مرجع سابق، ٧٦ .
٢٣- القرآن الكريم : سورة المجادلة آية ١٢ .
٢٤- على ليلة : **البنائية الوظيفية فى علم الاجتماع والانثروبولوجيا المفاهيم والقضايا** ، القاهرة، دار المعارف ، الطبعة الاولى ١٩٨٢، ص ٣٠٢ .

الإتصال الثقافى بين مصر والمغرب

التصوف الإسلامى

سوزان السعيد يوسف (*)

مقدمة :

هذا البحث هو محاولة للكشف عن بعض ملامح الاتصال الثقافى التى نتجت عن حركة التصوف الإسلامى بين مصر والمغرب .

فقد لعب المتصوفه المسلمون دوراً حيويًا فى التوفيق بين الفلسفات والحضارات المختلفة التى اندمجت فى الإسلام، وعبروا عن أرقى درجات الفكر الإنسانى للاعتقاد الجازم بالتساوى بين الأديان .وأن الوجود واحد، أى هو الله، ومن ثم تنتفى كل تفرقه .

وكان الانشاد والشعر والموسيقى الصوفية من أهم الوسائل الصوفية فى تقريب وجهات النظر المتنوعة . فرغم الاتصال الثقافى الذى قام به الصوفية وتشابه الأفكار. إلا أن كل طريقة وكل شعب ظل محتفظا بطابعه الخاص الذى يميزه ويكشف عن هويته المتميزة ، فالحضارات عالم خاص ولكنه عالم مفتوح وغير مغلق ، والاتصال الثقافى لايعنى الاندماج أو الزوبات فى الآخر .

إن دراسة التفاعل بين الثقافات أو ما يعرف بالاكتساب الثقافى على درجة من الصعوبة . وبالذات فى حالة دراسة التيارات الفكرية، ولكنه يعتبر أقل صعوبة إذا وجدت دلالات واضحة مستمدة من الصلات التاريخية بين الثقافات وهو ما ينطبق على هذه الدراسة .

والدراسة تعتمد على التعرف على التصوف فى مصر والتصوف فى المغرب لكى تتمكن من الكشف عن آثار الاتصال الثقافى على ظهور التصوف وتشكيله فى مصر.

وذلك اعتماداً على البحث الميدانى لإحدى الطرق الصوفية فى مصر التى ترتبط بأصولها المغربية، وهى الطريقة الحامدية الشاذلية . وسوف تركز الدراسة على طريقة الانشاد الدينى لدى هذه الطريقة لكى نوضح الخصوصية الثقافية المصرية لهذا الانشاد، وذلك بارتباطه ،

---

* مدرس بالمعهد العالى للفنون الشعبية . اكاديمية الفنون . القاهرة .

بالموسيقى المصرية رغم الأصول المغربية للطريقة .

وقد أجرى البحث الميدانى فى مدينة الاسكندرية حيث يقع ضريح المرسى أبو العباس ومجمع مقابر الأولياء فى حى رأس التين. وفى مدينة القاهرة فى حدى المهندسين حيث يقع مقر الطريقة الحامديه الشاذليه . وفى حى بولاق الدكرور(أبو اتاته» حيث يقيم عدد كبير من رواد الطريقة الذين تمت المقابلات معهم. وقد تم البحث الميدانى على فترات متقطعه خلال عامى ١٩٩٧-١٩٩٨ .

أولا : التصوف نشأته وانتشاره فى مصر

ترجع نشأة التصوف فى مصر إلى ذو النون المصرى المتوفى عام ٢٤٥هـ ، إذ أنه أحق رجال الصوفية على الاطلاق بأن يطلق عليه اسم واضع أسس التصوف ، فقد كان أول من فسر اشارات الصوفيه . وأول من تكلم فى الأحوال ومقامات أهل الولاية، ووضع تعريفات للوجد والسمع .

وقسم المعرفة إلى ثلاثة أقسام، الأول حظ مشترك بين عامة المسلمين، والثانى معرفه خاصه بالفلاسفه والعلماء ، والثالث العلم بصفات التوحيد وهو خاص بالأولياء الذين يرون الله بقلوبهم .

ويذكر المسعوى أنه عرف من أهل أخميم أن أبا الغيض ذا النون المصرى الأخمينى الزاهد . كان من المعنين بحل رموز البرارى (١) ، وأنه كان كثير التطواف بها وأنه وفق فى حل كثير من الصور والنقوش المرسومه عليها (٢).

ومن المحتمل أن ذى النون يعكس ما عرف عن مصر من تطورات تندرج فى التصوف ، ويمكن القول أن تاريخ مصر يكشف عن أن لبعض أفكار الصوفيه أصولها المصرية القديمة . فقد كانت مصر القديمة فى نظر المسلمين مهد علوم الكمياء والسحر وعلوم الأسرار. وقد تطورت فكرة الخلق المصرية فى أن الإله خلق الإنسان على شاكلته (٣) إلى فكرة الاتحاد بين اللاهوت والناسوت فى شخصية السيد المسيح ، وقد عرف المسلمون هذه الأفكار وطوروها إلى فكرة فناء المحب بالمحبوب الذى يحدث نتيجة للشطح الصوفى (٤) .

سيطر المذهب المالكى على مصر منذ القرن الثانى الهجرى، وفى عام ٣٢٦هـ - ٩٣٨م كان للمالكين فى المسجد الجامع خمس عشرة حلقة ، وللشافعين مثلها ولأصحاب أبى حنيفة ثلاثة حلقات فقط. واشتدت الدولة الفاطمية فى محاربة المالكيه. واتخذ المعز لدين الله الفاطمى (٣٦٢هـ- ٩٧٣م) من المتصوفة وسيله لنشر الدعوة الفاطمية ، فنظم الدعاه وجعل لهم رئيسا يدعى (داعى الدعاه) وكان يلى قاضى القضاه فى المرتبة ويتزى بزيه ويشرف على

اعداد الدعاه ويدرب الأولياء والانصار الذين كان يوكل لهم نشر الدعوه الفاطمية فى أرجاء البلاد المصرية. فكثر الأولياء والمتصوفة ، وكانوا يعيشون تحت تصرف شيخهم فى الأربطه . وينفق على هذه الجماعات احسان الأثرياء ، لأن من ينظم إلى جماعة المتصوفة كان يتخلى عن كل ممتلكاته وأمواله (٥) .

وعندما زالت دولة الفاطميين وحلت محلها دولة الأيوبيين وهم من الأكراد الشافعين آثروا الفقهاء من الشافعية ، ولكن الصعيد بقى فى الجمله مالكى المذهب . وتحولت حركة التصوف السنى كوسيلة للقضاء على التصوف الشيعى . وانفق صلاح الدين على الزوايا والأربطه والتكايا. وقد استفحل أمر هؤلاء المتصوفة فى عهد الظاهر بيبرس ، ولكنهم كانوا يدعمون حكم السلطان ويرسون قواعده (٦) .

وفى نهاية العصر المملوكى كثر المتصوفة من الرجال والنساء وشاع التصوف الجمعى واعتنقه العوام والدجالون واتخذ وسيلة للعيش ، وأصبحت التكايا ملاجئ لايواء المرضى وكبار السن (٧) .

وفى ذلك يقول الجبرتى :

«أصبح هؤلاء المتصوفة الفقراء يتمتعون بالثراء والنفوذ الاجتماعى والسياسى وقد ساعد على قيام دولة الفقراء ظلام الجهل وشدة الفقر واضطراب الأحوال السياسية . فقد اتخذت الدولة من هؤلاء (الفقراء) وسيلة للسيطرة على المجرمين الخارجين على القانون . وكان العصاه وقطاع الطرق يتوبون على يد الشيخ البيومى. فكان يوثقهم أحيانا فى اعمده مسجد الظاهر بسلسة من حديد وتارة يضع الطوق فى رقابهم أو يؤديهم بما يقتضيه رأيه وهم سكوت عن رضا وطواعية ، وكان إذا ركب إلى المشهد الحسينى فى جماعته تبعه هؤلاء العصاه والمجرمين حاملين العصى والأسلحة فى موكب له روعته وجلاله (٨) .

وللسيطرة على هؤلاد المتصوفة وحدت الدولة التركيه الطرق الصوفيه وجمعت مشايخ الطرق فى هيئة جمعيه تحت رئاسة شيخ السجاده رئيسًا للمجلس وأربعة أعضاء يختارهم الرئيس من بين ثمانية ترشحهم الجمعيه العموميه .

ثانيا : التصوف فى المغرب

فى المغرب نشأ المرابطون (٤٤٨هـ - ١٠٥٦م) (٥٤١هـ-١١٤٧م) فى الجناح الأيمن من الصحراء الغربية حيث كانت قبائل صنهاجه ، وكانوا من الملثمين . وكان زعيمهم يحيى ابن ابراهيم الجدالى . وكان مالكى المذهب ، ونجحوا فى السيطرة على المغرب الأقصى وأصبحوا سادة المغرب. وقد اتم يوسف بن تشقين فتح المغرب والأندلس

وكانت العاصمه فى مراكش [٩] .

وقد أدت سياسة المرابطين إلى نمو ظاهرة التصوف فى المغرب هذا إلى جانب طبيعة بلاد المغرب والثقافة الشعبية المغربية ، فالبربر شعب محارب شديد الغيره على حريته ، والمغاربة كانوا يتبعون الديموقراطيه المتأثره بنفوذ العائلات الشرقية والنظام القبلى. فأحيانا كانت احدى القبائل تفرض سيطرتها على بقية القبائل الأخرى ويسود نظام سياسى عن طريق الاختيار ، فالقبائل لم يكن لها وحدة سياسية مطلقه والافق العقلى والسياسى للأفراد والجماعات يتشكل بسلسله من التداخلات الدينية والاجتماعية . فتنتشر الأضرحه والأسواق فى مختلف الانحاء ، وتكون نقطة الالتقاء بين القبائل ، والقبائل المغربية رغم استقلالها إلا أنها جميعا تقع تحت النفوذ الروحى لرجال مقدسين من المتصوفة المرابطون الذين ينسبون إلى سيدى سعيد الأهناس، وهم منحدرون من نسل الرسول (صلى الله عليه وسلم) وكانوا رؤساء روحين ولهم سلطه على القبائل المختلفة ويحكمون بين القبائل فى حالة اجراء الانتخابات السنوية لاختيار رئيسا للقبائل لمدة عام ثم يعيدون الانتخابات فى العام التالى [١٠] .

وفى بداية القرن السادس الهجرى اضطربت الأحوال فى المغرب عندما ظهر محمد بن تومرت الذى أنشأ دولة الموحدين وادعى أنه المهدى المنتظر وعمل خلفائه من بعده على نشر مذهبه وحاربوا المرابطين وهزموهم وطاردوا أتباعهم وورثوا الملك والسلطان فى أفريقيا والأندلس. وفر هؤلاء المرابطون إلى مختلف البلاد ومنها مصر. وكان المصريون يرون فى أهل الأندلس والمغرب ما يرونه فى المجاهدين فى سبيل الله وخاصة وأنهم ينسبون إلى الحسن أى كانوا يدعون الخلافة الباطنية فهم يعتقدون فى أن الله قد عقد للحسين الخلافة الباطنيه بعد أن نزل لمعاويه عن الخلافة الظاهرة ، فلم تكن لهم أطماع سياسية فى الحكم ولذلك لم يخشاهم الحكام [١١] .

وكانت مدينة الاسكندرية هى نقطة الالتقاء بين الحدود المصرية والمغربية التى استقر فيها كثير من المغاربة كما سوف يتبين لنا فيما بعد .

ثالثا: التصوف بين مصر والمغرب

الصلات الثقافية بين مصر والمغرب ترجع إلى زمن سابق للفتح الإسلامى . فكل من الشعبين المصرى والمغربى ينتمى إلى العناصر السامية والحامية. فبعض العلماء يرجحون أن البربر ينتمون إلى أصول سامية ، فقبائل صنهاجه تنتسب إلى حمير ، وان فى انتسابها إلى حمير ظلال من تأثيرات فينيقية وفدت إلى المغرب فى العصور القديمة على اعتبار أن الحميريين هم فينيقيو البحر الأحمر [١٢] .

وكل من مصر والمغرب خضعا لتأثيرات الثقافة الإغريقية . كما وجدت الديانة النصرانية بين البلدين قبل الفتح الإسلامى. فقد كانت الديانة النصرانية سائدة فى آسيا وكذلك فى مصر.

وبدأت بعض الهجرات المغربية إلى مصر فى العهد العباسى ففى عام ٢٠٠ هـ هاجر بعض أهل قرطبة إلى الاسكندرية واستقروا فيها عدة سنوات بعد تحالفهم مع اللخميين والصوفيين حتى استطاع المأمون عبد اللهـ بن طاهر التغلب عليهم فتركوا المدينة عام ٢١٢هـ (١٣) .

وعندما قدم الفاطميون إلى مصر جاءوا عن طريق الاسكندرية فقد نجحوا فى دخول الاسكندرية بعد عدة محاولات بدأت عام ٩١٣م ولم تنجح إلا فى عام ٩٦٩م . وأقاموا مدينة القاهرة بجوار جامع أحمد بن طولون وكان هذا الجامع مأوى المغاربة الذين يدرسون فيه .

وكان للفقهاء المغاربه دور رئيسى فى اقامة بعض المدارس الفقهية فى مصر ففى أواخر العصر الفاطمى أقيمت فى الاسكندرية مدرستان سنيتان للحديث كان لهما الفضل الأكبر فى النهضة العلمية التى احيت فى الاسكندرية فى ذلك العصر، والمدرسة الأولى هى «المدرسة الصوفية» أنشأها الفقيه ابى طاهر اسماعيل الاسكندرانى عام ٥٣٢ هـ وهو تلميذ الفيه المغربى ابى بكر الطرطوشى . والثانية «المدرسة السلفيه» فى عهد الظاهر عام ٥٤٦ هـ أنشأها الفقيه أحمد السلفى الأصفهانى(١٤) .وفى العصر الأيوبى وفد إلى مصر الفقيه أبو القاسم محمد الرغبثى الشاطبى وعينه صلاح الدين استاذاً فى المدرسة الفاطمية بالقاهرة حيث كتب عدة مؤلفات فى تفسير القرآن الكريم وفى القراءات السبع، أهما : القصيدة المشهورة «الشاطبية» وهى تتألف من ١١٧٣ بيتا، وتوفى فى القاهرة وهو غير الشيخ العارف بالله الذى دفن فى الاسكندرية وكان معاصراً للسلطان بيبرس فى القرن السابع الهجرى (١٥) . ما لعب هؤلاء المغاربه دوراً فى الحياة الاجتماعية والعلاقات بين القبائل ومن هؤلاء المتصوف الذى قدم إلى مصر الشيخ المجذوب محمد بن بكر بن محمد المغربى الطرابلسى المشهور «الأثرم» وكان يتنقل بين طرابلس والاسكندرية والقاهرة عام ١١٨٥ هـ وكان يعمل بتجارة الأغنام ويشارك فيها أولاد على وغيرهم من القبائل ، وكان يلبس أحسن الملابس ، وكان أهل الفضل يحترمونه فقد كان فيه فصاحة زائدة ، وحفظ لكلام القوم، وذوق للفهم ومناسبات للمجالس ، وله اشراف على الخواطر فيتكلم عليها فتصادف الواقع ، مات بعد عودته من اجراء صلح بين عرب كرداسه وقنيقلة حيث كان متجها إلى طرابلس فدفن تحت قبة الامام الشافعى(١٦) .

وبعض هؤلاء المغاربه عملوا على ارساء قواعد المذهب المالكى فى مصر مثل الشيخ الاغاتى المالكى وقد توفى غريقًا فى النيل عام ٥٩٦هـ ، وموسى بن النعمان المالكى ، وأبو موسى ابن حمزه المرسى المالكى الاندلسى توفى عام ٦٩٥هـ ومقامه بالقرافه ، وعبد الرحيم القنائى المالكى عبد الوهاب ابن محمد بن على ابن نصر المالكى توفى عام ٤٢٢هـ وقبره بقنا ويقوم يوم الأربعاء عند قبره العلاج «بالمحايه» * وهو حفيد سيدى عبد الرحيم محمد بن الحسن بن عبد الرحيم القنائى من فقهاء المالكية توفى عام ٦٩٢هـ. وفى الاسكندرية الفقيه المالكى ابى بكر الطرطوشى توفى عام ٥٢٠هـ ، وسيدى أبى العباسى المرسى أحمد بن عمر الأنصارى المالكى وكان له مجلس عظيم حافل بالمعارف مع نهوضه بتدريس عدد من أمهات كتب المالكية مثل «رسالة ابن زيد القيروانى» ، «وتهذيب المدونه للبرادعى» وكتاب «الارشاد فى الأصول» لابى المعالى الجولى امام الحرمين ، و «المصابيح» لمحى السنه محمد البقرى ، و«المحرر الوجيز فى تفسير القرآن العزيز» لأبى عطيه، و«احياء علوم الدين» لأبى حامد الغزالى، و«نوادر الأصول» للحكيم الترمزى (١٧) .

وإلى جانب هؤلاء المشايخ الذين قدموا من المغرب مباشرة هناك فريق آخر من أصول مغربية ولكنهم ولدوا فى مصر منهم الشيخ أحمد بن محمد بن عبد السلام الشرقى المغربى الأصل المصرى المولد. وكان له علم بعلوم الوقت، وكان يحسن استقبال الناس، وكان يدعوهم ويدعو العلماء فى المولد النبوى ويقدم لهم الموائد والحلوى وشراب السكر (١٨) . ومنهم الشيخ جابر بن محمد التونسى ، وكان يدرس الطب فى البيمارستان المنصورى، وتولى مشيخه رواق المغاربه، وكان اماما فى الطب، والفنون والنظم، والنثر(١٩).

وكان للحركات الفكرية فى المغرب أثرها على بعض متصوفة مصر مثال ذلك سيدى أحمد الرفاعى المتصوف العرافى الذى هاجر إلى مصر وهو يعد امتداداً-عرافيا للتصوف المغربى .

رابعا : مراكز الطرق الصوفية المغربية فى مصر

١- الطريقة الاحمديه وجامع أحمد البدوى فى طنطا :

تنتسب الطريقه الأحمديه إلى أحمد البدوى الذى ولد فى مدينة فاس بمراكش ٥٩٦هـ/ ١١٩٦م وكانت نشأته الأولى بين المرابطين الملثمين (٢٠) ، وهو من أصل عربى خالطته العناصر البربريه ، وتنقل بين المغرب ومصر والحجاز والعراق، وتأثر بالطريقه الرفاعيه ، ولذلك كان يميل إلى الزهد والتقشف وعرف اتباعه «بالسطوحيه». رحل إلى طنطا عام ٦٣٧هـ/ ١٢٤٠م وقبل وصوله يشر الشيخ سالم المغربى * بقدومه . يقام للسيد أحمد البدوى

ثلاثـة مـوالد : المولد الكبير فى ربيع الأول فى ذكرى وفـاته ، والمولد الصغير فى شهر مـارس ، والمولد الرجبى فى شهر رجب . وقد تغيرت مواعيد هذه الموالد بسبب المواسم الزراعية والغى المولد الصغير(٢١).

٢ - الحسن الشاذلى وجامعه فى البحر الأحمر فى مدينة حميثرا

الحسن الشاذلى هو مؤسس الطريقة الشاذلية وهو تقى الدين على بن عبد الجبار وينتهى نسبه إلى الأدارسه الحسينيه سلاطين المغرب الأقصى. كان مولده فى مدينة غمارة بالمغرب عـام ٥٩٣هـ/ ١١٧٩م . رحل إلى تونس لطلب العلم، وأقـام فى بلده شـاذله وأصـبح ينسب إليـها. درس علوم الشريعة ، والنحو، والصرف، والحديث، والفقه. وآداب الطرق، ومبادئ السلوك ، وكـان كثير السيـاحه إلى البلاد الحافله بالعلمـاء . هاجر إلى الاسكندرية بسبب دسيسه القاضى ابن اليتراء ، وفى الاسكندريه أقام فى حى كوم الدكه ، وكان يلقى دروسه فى جامع العطارين . كما كان يلقى بعض الدروس فى المدرسة الكاملية بالقاهرة. أثناء الحروب الصليبية رحل إلى مدينة المنصوره مع جماعة من المتصوفة لحث الناس على القتال (٢٢).

كانت له طريقته الخاصة فى التصوف ، فكان يرى أن التصوف ، ليس هو الرهبنه، أو أكل الشعير ، أو لبس العرى والمرقعات، أو الانقطاع للعبادة ، أو اعتزال الحياه ، بل كان يرتدي أحسن الثياب ، ويركب أجود الدواب، ويعمل فى زراعة الأرض. وكان يرى أن المتصوف لابد أن يكون له عملاً يكتسب منه حتى لايكون عاله على الآخرين . وقد توفى فى صحراء عيذاب الواقعة بين قنا والأقصر فى مدينة حميثرا سنة ٦٥٦هـ، وبنى له ضريح هناك وفى البدايه كان هذا الضريح مبنى من الاحجار ولايتجاوز مساحته عشرين متراً . وفى عام ١٩٦٦ اهتمت وزارة الأوقاف بهذا الضريح نظراً لأهميته لوقوعه بين الحدود المصرية والسودانية ، فأقامت مسجداً بجوار الضريح ، وفى عام ١٩٧٢ اهـدت رئاسـة الجمهوريـة إلى الضريح مقصورة مزخرفة بالذهب والفضه . وفى عام ١٩٧٩ بطنت المقصورة بالزجاج ، وتم وضع صندوق للنذور لدعم فقراء المنطقة (٢٣). ولهذا الضريح أهمية عظيمة لدى سكان المنطقة من قبائل البشارية، وقبائل العبابده يعتبرونه الولى الخاص بهم، وسكان المنطقة يحتفلون بمولده بعد العيد الكبير احتفالاً عظيمًا وتذبح الذبائح وتروى العديد من المعجزات عن كراماته (٢٤).

٣- جامع أبو العباس المرسى بالأسكندرية

أبو العباس المرسى كان تلميذا للحسن الشاذلى ، وزوج ابنته ، وهو من مواليد الأندلس ٦١٦هـ/ ١٢١٩م. توفى عام ٧٠٦هـ/ ١٩٠٧م (٢٥).

يقع جامع وضريح المرسى أبو العباس بجوار مسجد سيدى ياقوت العرش

وجامع البوصيرى مداح الرسول (عليه السلام) ، وجامع سيدى نصر الدين، وبنى الجامع على ربوه ترتفع عن بقية المساجد المجاورة رمزاً على مكانته المرتفعة ، وامام جامع ياقوت العرش يوجد ضريح صغير يرقد به أربعة عشره واليًا جميعهم يسمون «محمد» وهم أولاد على زين العابدين . كما يوجد ضريح للسيده رقيه والدة سيدى ابراهيم الدسوقى، وضريح لسيدى أبو الفتوح خال ابراهيم الدسوقى (٢٦).

ولجامع المرسى أبو العباس أهمية عظيمه فى ثقافة أهل الاسكندرية حيث يقام عنده الأفراح، ويرتبط به الأهالى فى مختلف المناسبات ويذكرونه فى حديثهم واغانيهم الشعبية .

٤ - الطريقة الشاذلية بالقاهرة

مؤسس الطريقة هو الشيخ سلامه الراضى ١٢٨٤هـ/ ١٨٦٧م. وكان مولده ببولاق أبو العلا، وهو ينتسب إلى سيدى أبوطاقيه الكائن مسجده وضريحه ببلده ريده مركز المنيا ، وجده القريب سيدى العارف حامد الريدى المقام ضريحه ببلدة المنيا (٢٧) . فى البداية انخرط الشيخ سلامه الراضى كمريد بالطريقة الفاسيه التى تأسست على يد محمد بن محمد الفاس ١٢٨٩هـ/ ١٨٧٢م. وهو رجل مراكشى هاجر إلى مكة وقد جاء مع ابنه إلى مصر وتمكنا من ضم عدد كبير من الأتباع خاصة بالقاهرة ، والسويس وكان من بينهم سلامه الراضى . ثم انضم الراضى إلى الطريقة القاوقجيه وهى احد أفرع الشاذليه أسسها محمد بن خليل القوقاجى المعروف بابن المحاسن عام (١٢٢٤ - ١٣٠٥هـ/ ١٨٠٩-١٨٨٧م) ولكن الخلاف نشب بين شيخ الطريقه والشيخ سلامه، فأخذ الراضى يجذب اخوته القدامى من مريدى الطريقه المكيه الفاسيه، والتى كانت قد فقدت الاعتراف الرسمى فى أواخر القرن التاسع عشر ، واعترف المجلس الصوفى بالطريقة الحامديه الشاذليه عام ١٩٠٦ (٢٨).

كان الشيخ سلامه يعمل بالخاصه الملكيه ، ولذلك كان ينضم لهذه الطريقه العديد من رجال الدوله مثل محمد توفيق نسيم باشا رئيس الوزراء ، وهو من بلدة اشمون ، وعندما كان يتسلم الوزاره كان يتخذ له «باورا» من الاخوان فى عام ١٩٧٦ عمل الشيخ ابراهيم سلامه ابن الشيخ سلامه الراضى على بناء مسجداً يحمل اسم الطريقه ، مساحته ٤٥٠٠ متر ، وقد تمت الموافقه من محافظة الجيزه على اعطائه قطعة أرض من نادى الزمالك بنى عليها الجامع وقد استلم الأرض فى ١٨ / ٥ / ٧٦ ولكنه توفى فى ١٩ / ٥ / ٧٦ فاجتمع الاحباب وعملوا على تنفيذ وصية الشيخ وبنى الجامع بالتبرعات والجهود الذاتية لأبناء الطريقه . وبعد وفاة الشيخ ابراهيم سلامه ظل موقعه شاغراً حتى عام ١٩٩٥ حتى تولى ابن أخيه أحمد

كمـــال سلامه مشيخة الطريقة ، وفى الفترة الانتقالية تولى كل من السيد عبد المنعم الجندى منصب نائب مشيخة الطريقة فى الفترة من ١٩٧٦- ١٩٩٠ ، وتولى السيد حلمى محمد زايد فى الفترة من ١٩٩٠-١٩٩٥ .

ويحرص أعضاء الطريقه على حسن الهندام ، وغطاء الرأس للوقار وقديما كان لابد من العمامه لحكمه كانت تقول «تعمموا فان الشياطين لاتتعمم» ، وفى يوم الجمعة يفضل العديد من أعضاء الطريقة ارتداء جلباب ناصع البياض وطاقيه رأس بيضاء ، والمصافحة هى علامة مميزة يتخذها الاحباب تقليداً بينهم، فيضم كل عضو يده اليمنى على يد الآخر ويقبل كل منهما يد الآخر، وهذه المصافحه علامه على المحبه ، والايخاء والمساواه . ويرتبط الاحباب بشيـــخهم بعلاقـــات محبـــة واحتـــرام ، والشيخ يعامل المريد معامله الاب لابنه ، والاحباب يطيعون شيخهم طاعة نابعه من المحبة وهم يتخذون من قول الرسول (عليه السلام) أساسًا للتعامل بينهم حيث يقول عليه السلام. «لايكتمل ايمان احدكم حتى اكون احب إليه من ماله ونفسه وولده» .

وتعد الطريقه الحامديه الشاذليه من الطرق الكبيرة فى مصر ويبلغ عدد اعضائها فى مصر حوالى مليون عضواً . ولها زوايا فى شتى المدن والقرى فى الاسكندرية ، طنطا ، المنصورة المنوفية ، دسوق ، اسنا ، اسيوط، المنيا، بنى سويف ، الفيوم ، الجيزة ، وتقوم بطبع بعض الكتب الخاصـــة بالطريقـــة ، ولهـــا نشـــاط اجتمـــاعى فـــى تنظـــيم المســـاعدات الاجتماعية لأعضـــاء الطريقة مثـــل " ايجاد عمل، كفالة اليتيم، زيارة المرضى، اطعام الطعام فى الموالد، توفيق الزيجات . والعديد من اعضاء الطريقة يقيمون فـى حى بـولاق الدكرورى (ابو اتاته) وينضم إلى هذه الطريقة عدد كبير من المثقفين والبسطاء أيضًا (٢٩).

خامسا : الانشاد الصوفى المغربى والانشاد فى الطريقه الحامديه الشاذليه

١- الانشاد لدى الصوفيه

ارتبط الشعر الصوفى بظاهرة الشطح ، والشطح هو تعبير عما تشعر به النفس حينما تصبح لأول مرة فى حضرة الألوهيه ، فتدرك أن الله هى وهى هو . ويقوم على عتبه الاتحاد ، ويأتى نتيجة وجد عنيف لايستطيع صاحبه كتمانه فينطق بالافصاح عنه لســانه ، وفيه تتبين هــذه الهوية الجوهرية فيما بين العـبد الواصـــل والمعبود الموصـــل إليـه ، فيتحدث عن لسان الحق لأنه صار والحق شيئا واحداً، ومن هنا ينتقل الخطاب إلى صيغة المتكلم بعد أن كان فى حال المناجاه بصيغة المخاطب ، وفى حالة الذكر بضيغة الغائب (٣٠).

ويقول ذى النون المصرى فى تعريف الاستماع :

« الاستماع هو وارد الحق، وتأثير سماوى ، يحرك القلب ليبحث عن الله، فهو وسيله يصل من خلالها المستمع إلى الحق ، فيختلط التأثير السماوى والإلهى فى قلبه فيحركه ».

ويستدل الصوفيه على أهمية الاستماع بأن الله عز وجل أرسل رسائله إلى الأنبياء وكانت مؤيده بالأدلة التى تجعل الدين مفهومًا ، وكل الأوامر والطقوس اعتمدت على السمع، فقد تكلم جميع الرسل حتى يصدقون ، وبلغوا رسالتهم بطريقة شفاهية ، ثم جاءت معجزاتهم التى كان بداخلها السمع (٣١) .

كما يرون أن الكائنات جميعا وسكان الجنه يستمتعون بالسماع إلى الأصوات، حيث تصدر كل شجرة لحن مختلف وعندما تختلط الأصوات يشعر الإنسان بتجربة شديدة المتعه والبهجة وهذا النوع من الاستماع معروف لجميع المخلوقات الحية لأن من صفات الروح الرقه والعذوبه وهى نفس الصفات فى الموسيقى، ولذلك نستخدم الموسيقى وتلاوة القرآن الكريم فى العلاج النفسى .

فمن معجزات القرآن الكريم أن الإنسان لايضجر أو يمل من قراءته أو سماعه ، وقد كانت قريش تأتى سراً تحت ستار الليل ، وتستمع إلى الرسول (عليه السلام) أثناء تلاوته للقرآن الكريم ، وتعجب بتلاوته رغم أنه كان من بينهم من اشتهر بالبلاغه والفصاحه .

ويقسم الصوفية الاستماع إلى نوعان :

الذين يستعمون إلى المعنى الروحى .

الذين يستمعون إلى الأصوات المادية .

فإذا كان داخل الإنسان ومزاجه اثم، يكون ما يسمعه اثما . .

ونروى الاسطورة التاليه عن داود .

«منح الله داود صوتا عذبا ، وكان يعزف على المزمار حتى أن الحيوانات والطيور كانت تحضر من الجبال لتسمعه ، وتتوقف المياه عن التدفق والسريان. وتنزل الطيور من السماء ، ويقف الناس حوله فى الصحراء وقد امتنعوا عن الطعام والشراب ، ويكف الاطفال عن البكاء. وقد مات بعض الأشخاص من شدة النشوى .

فأراد الله أن يفرق بين الناس الذين يستمعون إلى الصوت ويتبعون أمزجتهم ، وهؤلاء الذين يتبعون الحق ويستمعون إلى الحقيقه الروحيه . فسمح لابليس أن يستخدم قدراته وخداعه وغوايته، فصمم أبليس ناى، ومندولين، واتخذ موقعا مقابلاً لموقع داود الذى كان يغنى فيه. فانقسم مستمعى داود إلى قسمان : المباركين والملعونين، فهؤلاء الذين كتب

لهم السعاده الأبديه ظلوا يستمعون لصوت داود لأنهم لم يروا إلا الله وحده » (٣٢).

ولكن بعض الشيوخ والفقهاء يقفون موقفًا متشدداً من سماع الاشعار أو ترنيم القرآن الكريم ، ويؤكدون رأيهم بأن الرسول (عليه السلام) نهى شرين أمه حسان ابن ثابت عن الغناء، وأن عمر كان يجلد الذين يستمعون إلى الموسيقى وأن على لام معاويه لاحتفاظه بالمغنيات ، وأنكر الإمام ابن تيميه مجالس الذكر فى جماعات، وعدها بدعه. ولكن للرد على العالم الجليل رحمه الله نقول : إن الرسول والصحابه فى صدر الاسلام كانوا مشغولين بتأسيس الدولة فلم يكن هناك وقت للذكر (٣٣).

وربما أن تحريم السمع كان خوفا من عودة مظاهر الوثنيه والعربده التى كان يصاحبها الغناء فى أيام الوثنية . وأن المسلمين فى هذه المرحله لم يكن لديهم القدرة على التفرقة بين السماع الصحيح والسماع الوثنى. ومما يدل على ذلك أن الرسول عليه السلام كان يقول « ما من قوم يذكرون الله إلا حفتهم الملائكة وغشيتهم الرحمه، ونزلت عليهم السكينة وذكرهم الله فيمن عنده » وكان يقول أيضًا :

« حسنوا أصواتكم وأنتم تقرأون القرآن بصوت مرتفع »

٢- الانشاد لدى الطرق المغربية

الانشاد الصوفى « عبارة عن حوار نغمى عن طريق المذهب ، وتنشد القصيده خلال هذه المذاهب، ثم تكرر على مدى القصيدة أما التواشيح فهى حوار نغمى يتفق عليه بين المنشد والبطانه » (٣٤) .

وأصبح الانشاد مصطلحًا قائمًا بذاته بين المصطلحات الفنيه ، ويطلق على أغانى المديح النبويه ، والابتهالات ، والتسابيح ، ويكون بالشعر الفصيح ، وتعرف مادته من الرواه ويعرفون الصيته أو المشايخ ، وما يؤدونه يعرف عند العامه بالمديح فى الرسول (عليه السلام) وفى المولى سبحانه وتعالى (٣٥).

وقد تأصلت ورسخت طريقة بعض المغاربه فى الذكر والرقص الصوفى وخاصة الطريقة العيسيويه الذين ينسبون إلى الشيخ محمد بن عيسى المغربى، والذى نجد لشعائرهم الوصف الوصف التالى لدى الجبرتى . « كانوا يجلسون قبال بعضهم صفين ، ويقولون كلامًا معوجًا بلغتهم البربريه ، بنظم وطريقه مشوا عليها ، وبين ايديهم طبول ودفوف، يطربون عليها على النغم طربًا شديداً مع ارتفاع أصواتهم. وتقوم جماعة أخرى قبال الذين يضربون بالدفوف ، فيضعون اكتافهم فى اكتاف بعض لايخرج واحد عن الآخر، ويتلون وينضبطون ويرتفعون وينخفضون ، ويضربون الأرض بأرجلهم. كل ذلك مع الحركة العنيفة والقوة

الزائدة ، بحيث لايقوم هذا المقام إلا كل من عرف بالقـوة ، وهذه الحركات والايقاعات على نمط الضرب بالدفوف ،فيقع فى المسجد دوى عظيم » [٣٦]، هناك آثار من هذه الممارسات تمارس فى الذكر لدى الطريقة العروسيه الشاذلية . حيث يؤدى أتباع هذه الطريقة بعض النصوص الشعرية لسيدى عبد السلام الاسمر على ايقاع الدفوف ، وهذه القصائد تكرر فيها المفردات المغربية ويرجع ذلك إلى أصل سيدى عبد السلام الاسمر المغربى [٣٧] .

٣- الانشاد لدى الطريقة الحامديه الشاذليه

الطريقة الحامديه الشاذليه لها مدرسة خاصه فى تعليم الانشاد هذه المدرسه يقودها الأساتذه الذين يتولون تعليم الانشاد ويطلق عليهم (القوالون) . ويتعلم بهذه المدرسة تلاميذ من كافة انحاء مصر ومن خارج مصر أيضًا . حيث يتم التدريب كل يوم أحد عقب صلاة العشاء ، حيث يتم حفظ بعض الأبيات والتدريب على طريقة الانشاد ، ويقوم رئيس الانشاد بتدريب اثنان من النواب عن طريق التدريب المباشر. ويمثل كل حى مجموعه من المنشدين (الجماليه، بابا الشعريه ...) وقد يصل عدد المنشدين ٣٠ : ٥٠ وهناك شروطا لقبول المنشد منها : أن يكون حسن الصوت ، وأن يكون حافظا لكلام القوم والقصائد التى اعتادت الطريقه انشادها ، وأن تكون لغته العربية سليمة، وأن يحافظ على الوزن والتغمات، وأن يكون حافظًا عشراً من القرآن الكريم على أقل تقدير[٣٨].

وهم لايستخدمون الآلات فى الانشاد والتواشيح الدينية ويعتمدون على الأصوات فقط . يقول الشيخ جابر الدسوقى فى تفسير ذلك :

« أنهم لايحرمون الموسيقى ولايدخلون فى هذه الخلافات ، ولكنهم يهتمون بتربيه النفس».

أما الشيخ محمد الهلباوى فيقول :

« أن اللحن يكون له قالب معين وهذا يمنع المغنى من أن يخرج عنه، هذا يمتع التجليات فى الانشاد فالموسيقى تحد من الآداء التلقائى للمنشد ، ولكن المنشد لابد له من استخدام المقامات الموسيقية الملائمة للنص ، فيجد نفسه فى علاقه بينه وبين الله سبحانه وتعالى، وبالتالى يأخذ السامعين معه إذا كانوا منصتين ، ولكن المنشد من الأفضل أن يكون دارسًا للموسيقى فعدم استخدام الآلات الموسيقية ميزة وليس عيبا لأن هذا يساعد المنشد على التجلى » .

وعن أصول هذا الانشاد يقول الاستاذ سيد العلى مدير اذاعة القرآن الكريم :

«الانشاد فى الطريقة الحامديه يعتمد على اللغة العربية الفصحى ، ويعتمد على المقامات الموسيقية الأصيلة ، وخاصة مقام البياتى الذى تستخدمه مصر منذ عهد قدماء المصريين .

فقد كان الانشاد يتم فى المعابد الجنائزية واثناء العمل وفى الافراح وفى الاعياد والعديد من هــذه الالحـــان تعتمد عـــلى مقام «البياتى» وقد انتقل هذا النشاد إلى الانشاد القبطى ثم إلى الانشاد الصوفى».

والموسيقى القبطية تتفق مع هذه الطريقة فى أنها موسيقى صوتيه بحتة لاتستخدم الآلات الموسيقية فى ادائها وقد تناقلتها الاجيال عن طريق التواتر الشفاهى (٣٩). ففى مصر القديمة كان ينفرد أحد المغنيين من الرجال أو النساء بغناء الصولد ويصفق المصاحبين للغناء بالأيدى بين كل موشحه من موشحاتهم . ويكون هذا التصفيق مبنى على ايقاعات بقصد التعبير عن الأزمنة الموسيقية . وإذا بحثنا عن الموسيقى الفرعونية يمكن أن نجدها فى بعض الألحان الكنسية القبطية مثل لحن آدام وهو شعرى، ولحن الواطس وهى لفظه قبطية معناها العليقه التى رأها موسى فى البريه وهو لحن شعرى يمتــاز بالطــول، واللحـــن السنجـرى (نسبــه إلى بلده سنجار شمال مدريه الغربية فى عهد رمسيس الثانى) . واللحن الكهيكى لمدح كهيك للميلاد، واللحن الأدربى ويستعمل للفـرح فى أعياد الميلاد (نسبه إلى ادريب القديمه بالقرب من الدير الأحمر والأبيض فى منطقة أخميم) . واللحن الخاص بازلال النفس ويستعمل للصوم فى أسبـوع الالام ، واللحن الخاص بذكرى الأموات ، واللحن الانسطانس ويمتاز بالشجاعه ويستعمل فى المدائح (٤٠).

وقد انتقل تأثير الانشاد فى الطريقة الحامديه إلى بعض المغنيين مثل الشيخ ذكريا أحمد الذى كان صديقا لاحد ابناء الطريقة وجاء معه فى احدى المرات لكى يسلم على الشيخ سلامه بمناسبه عودته من الحج يقول الاستاذ خليل دسوقى أمين مكتبة المركز الرئيسى للطريقه:

«عندما جلس الشيخ ذكريا سمع الاحباب يقولون:

يـارب تـعــــــودها ونـروح تانـى ونـزور طـه مع أحـــــبـــــــابى

فأستاذن الشيخ ذكريا من الشيخ سلامه أن يلحن هذه القصيده وبعد يومين جاء لمحنها لحنًا جديداً جميل جداً لايفترق عن ألحان الأحباب».

والحان الطريقة تنتقل إلى العالم عن طريق المشاركه فى المهرجانات الدولية. فقد مثلت الطريقة الحامديه مصر فى مهرجان الفن التلقائى الذى أقيم عام ١٩٨١ والذى أقيم فى بيت ثقافة العالم فى باريس .

واشتركت الطريقة فى مهرجان المشرق العربى الذى أقيم عام ١٩٨٥ وحصلت على المركز الأول، وفى عام ١٩٨٨ اشتركت فى بيت ثقافات العالم. وفى عام ١٩٩٦ فى مهرجان الفنون المقدسه الذى أقيم فى بيت العالم العربى الذى يديره غربى مغربى .

٤ - الحضره

تقام فى مسجد دلاه يوم الجمعه وفى مسجد مستشفى بولاق الدكرورى يوم الأربعاء ، حيث يقام مجلس انشاد ، وهى تقام فى الشتاء بعد صلاة العشاء بساعة ، وفى الصيف بعد صلاة العشاء بنصف ساعة ، ولاتتجاوز الساعة والنصف .

تنقسم الحضره إلى قسمان : قسم ذكر وقسم مذاكره (درس علمى) ويتم الذكر أثناء الجلوس، والوقوف . اثناء الوقوف يلتف المشاركون فى دائرة وتتشابك الايدى حتى يمنع الشيطان من الدخول .

بينما تقف فرقه الانشاد فى وسط الدائرة فى صفين متقابلين ويقف بينهما الذى يقود الحضره ، ويكون مثل المايسترو للفرقه الموسيقية ، وهو يستخدم ضبط الايقاع عن طريق السقف بالايدى .

عند البدء بالانشاد يبتدئ الرئيس أو يأمر أحد المنشدين بالابتداء ويليه المنشدين تتبعه ولايجوز لغيره أن يسبقه وعلى رئيس المنشدين أن ينتظر اشاره من بيده الحضره، فاذا اشار له ابتدأ الانشاد . ويجوز أن يكون فى الحضره آلواحده رئيسان للانشاد أو أكثر كل رئيس وفرقته فى جهة .

وأفضل الذكر (لا إله إلا الله محمد رسول الله) . ولا إله إلا الله تنقسم إلى قسمين قسم نفى (لا إله) وينطقه الذى يقوم بالذكر وهو يتجه إلى الجانب الايمن . وقسم اثبات (إلا الله) بنطقه الذاكر وهو يتجه إلى الجانب الايسر جانب القلب. ويفتتح بها الحضره وتتلى بصوت منخفض اثناء الجلوس ثم يقفون ويذكرونها يطبقه أعلى من السر. ثم يذكرون الاسم (هو) ثم الاسم (حى) ثم الاسم (قيوم) ثم يذكرون الاسم (الله) بجهر عال. ثم يجلسون فى هيئة الصلاة، ثم يتربعون بأمر من بيده الحضره ، ويقرأ عشر من القرآن ، ثم يذكرون (لا إله إلا الله) ثلاث مرات ويختمون (محمد رسول الله) مره واحده، ثم ينشدون القصائد بأمر من بيده الحضره ، ثم يقولون : (اللهم يا لطيف نسألك اللطف فيما جرت به المقادر، الطف بنا يا لطيف، الله لطيف بعباده يرزق من يشاء وهو القوى العزيز) ثم «يا لطيف» عشر مرات ثم (اللهم يا لطيف نسألك اللطف فيما جرت به المقادر) مره واحده ، ثم «اللهم يا لطيف بخلقه يا عليما بخلقه، يا خبيراً بخلقه اللطف بنا ، يا لطيف ، يا عليم ، يا خبير» مره واحده ، ثم البسمله سبع مرات ، ثم (يا جبار) احدى عشر مره ، ثم (يا قهار) احدى عشر مره، ثم (لا إله إلا الله محمد رسول الله) مره واحده ، ثم قراءة الفاتحه ، ثم (لا إله إلا الله) ثلاث مرات

ويختمونها (محمد رسول الله) مره واحده . ثم يصافح كل منهما الآخر بعد الوقوف ويقبل كل منهما يد الآخر .

خاتمة الدراسة

* من الدراسه السابقه يتضح أن مصر كانت أحد منابع الفكر التى استمد منها المتصوفة غير المصريين فكرهم وخاصة فى منطقة أخميم فى صعيد مصر، حيث وجدت منطقة البرارى الغنية بالرموز والنقوش ، وكانت بها مبانى تتخذ كمعامل للكمياء وعلوم السحر والاسرار. فقد استوعب ذى النون المصرى العلوم المصرية القديمة ومزجها بما تعلمه من علوم قبطيه ثم تتلمذ على يد الامام مالك وتعلم العلوم والآداب العربية، ونتج عن ذلك فكر جديد كان أساس التصوف لديه فهو أول من تكلم فى الأحوال والمقامات وفسرا اشارات الصوفية ، ووضع اساس التصوف فنقل بعض الأفكار المصريه عن وحدة الوجود الى الفكر الصوفى فى فكرة فناء المحب فى المحبوب .

*وقد كان الاتصال الثقافى مستمراً بين مصر والمغرب عبر التاريخ وساعدت عدة عوامل على هذا الاتصال . ففى العصر الإسلامى مثلا كان للمذهب المالكى أثره العظيم فى الثقافة الشعبية فى مصر والمغرب ، كما ساعدت الظروف السياسية على هجرة العديد من المتصوفة المغاربة إلى مصر، سواء مروا بها عبر ذهابهم إلى البلاد الأخرى أو الهجرة إليها. فقد بدأت الهجرات المغربية إلى مصر منذ العصر العباسى وزادت فى عهد الدوله الفاطمية والأيوبيه وساعد سقوط دولة المرابطين فى القرن السادس الهجرى إلى هجرة عدد كبير من متصوفة المغرب وعلمائهم إلى مصر، وكان لهم دور هام فى انتشار التصوف فى مصر.

*رغم أن بعض الطرق الصوفية فى مصر ارتبطت بأصولها المغربية إلا أنها انفصلت عن تلك الأصول وتشكلت بالطابع المصرى الصميم مثل الطريقة الحامديه الشاذلية . فأصبحت هذه الطريقة لايرتبطون بالثقافة المغربية إلا فى بعض المظاهر السطحية مثل حرصهم على ارتداء الملابس الناصعة البياض وطريقتهم فى الحضره وتشكلهم فى شكل دائرة وأساسهم فى الانشاد مصرى يرتبط بالثقافة والموسيقى المصرية القديمة ، فهم يحرصون على استخدام اللغة العربية الفصحى فى أشعارهم ولايستخدمون اللهجات المحليه، وفى موسيقاهم يعتمدون على مقام البياتى وهو مقام يرتبط بالموسيقى المصريه القديمة ويرتبط بالانشاد الدينى فى عهد اخناتون وبالعهد القبطى البيزنطى حيث وقعت الصراعات بين الثقافة المصرية واليونانية فحافظ الاقباط على الطابع المصرى فى الانشاد المسيحى وقد ظهر ذلك وبقى حتى الآن فى بعض الألحان الكنسية ، مثل اللحن السنجارى واللحن الادريبى. وقد انتقلت هذه الألحان

إلى بعض الأغاني الشعبية . والموسيقى في الطريقه الحامديه صوتيه بحتة لاتعتمد على الآلات وهى نفس الطريقة فى الموسيقى المصرية القديمة وفى الموسيقى القبطية .

فهذه الطريقة فى الانشاد هى نتاج لامتزاج الثقافة المصرية القديمة والقبطية والشعبية المصرية ، ومن ثم طبع التأثيرات المغربية بالطابع المصرى .

الهوامش والمراجع

١ ـ الحجارة الكبيرة ولها أشكالاً مختلفة مبنيه فى صعيد مصر وبها مواضع للصحن والتقطير، عملت لصناعة الكمياء وبها نقوش بالكلدانيه والقبطية .

٢- رينولد نيكولسون : **فى التصوف الإسلامى وتاريخه** . ترجمة ابو العلا عفيفى. لجنة التأليف والترجمه والنشر ص٩ - ١٠ .

٣ ـ جماعة من علماء : **أساطير العالم القديم** . ترجمة عبد الحميد يونس ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الأساطير المصرية .

٤ - عبد الحميد بدوى : **شطحات الصوفية** . الجزء الأول (أبو يزيد البسطامى ، مكتبة النهضة ١٩٤٩، ص١١ .

٥ ـ حسن إبراهيم حسن : **الفاطميون فى مصر وأعمالهم السياسية والدينية** ، رسالة دكتوراه منشوره ، المطبعه الأميريه ، وزارة المعارف ، القاهرة ١٩٣٢ . ص٣٠ .

٦ - المقريزى : **الخطط** ، الجزء الثانى ص٤٣٠ .

٧ - توفيق الطويل : **التصوف فى العصر الأيوبى والتركى** ، مكتبة الآداب ص٨٠ .

٨ - الجبرتى : الجزء الأول طبعة بيروت ص٣٤ .

٩ - محمد ابراهيم الفيومى : **تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المغرب** . دار المعارف الطبعة الأولى ١٩٣٢، ص١٧-١٩ .

أنظر : E. Gellner, Saints of The Atlas, Geetz , C., Sug: The Bazar Economy in sekron in Geertz , C. and others, **Meening and Order in Moroccon Society**, Cambridge University Press, cambridge 1979 .

10 - Sŵeer , Louise , **People and Cultures of The Middle East.** "Saints of the Atlas" V. I N.Y 1970 . 204-219 .

١١ - عامر النجار : **الطرق الصوفية فى مصر** ، دار المعارف ١٩٩٢، ص١٠٣ .

١٢ - ابراهيم الفيومى : ص٢٤ .

١٣ - السيد عبد العزيز سالم : **تاريخ الاسكندرية وحضارتها فى العصر الإسلامى فى الفتح العربى** - دار المعارف ١٩٦١ . الطبعة الأولى ، ص٥١ .

١٤ - المرجع السابق ، ص١٧٧ .

١٥ - أحمد مختار العبادى : ص١٣٨ .

١٦ - الجبرتى : الجزء الثانى ص٣٦ ، طبعة بيروت .

* العلاج بالمحايه أي العلاج بالقرآن الكريم حيث توضح آيات قرآنية فى الماء وتمزج ببعض الطين من الأرض وتشرب .

١٧ - مقـال بجريـدة الأهرام ٥ مارس ١٩٩٨ ، التواصل الثقافى بين مصر والمغرب» - أولياء مصر المغاربه القدوة، بقلم بنت الشاطئ.

١٨ - الجبرتى ، الجزء الثانى ، ص٤٧ .

١٩- المرجع السابق، ص٥٤٣ .

٢٠ - **دائرة المعارف الإسلامية** . المجلد الأول، دار الشعب ، ص٤٦٦-٤٤٧ .

* قبر الشيخ سالم المغربى بجوار مسجد السيد البدوى بطنطا .

٢١ - ابراهيم أحمد نور . **السيد البدوى** . بحث فى التاريخ والتصوف الإسلامى. الطبعة الثانية ١٣٦٩هـ مكتبة التتاره بطنطا . ص٣١ .

٢٢ - عبد الحليم محمود، **المدرسه الشاذليه الحديثه وامامها أبو الحسن الشاذلى** ، ص١٩ .

٢٣- دليل محافظة البحر الأحمر ١٩٨١ . ص٧٤ .

٢٤ - زيارة ميدانية لجنوب البحر الأحمر. بعثة مركز الفنون الشعبية ١٩ / ٣ / ١٩٩٨ .

٢٥ - حسن السندوجى : **أبو العباس المرسى ومسجده الجامع بالاسكندريه** ، دار الكتب المصرية، ١٩٤٤، ص٢٦-٣٣ .

٢٦ - زيارة ميدانية لحى رأس التين (بحرى) بتاريخ ١٥ / ٩ / ١٩٩٧ .

٢٧ - **سيدى سلامه حست الراضى شيخ ومؤسس الطريقة الحامديه الشاذليه السيرة الحامدية** . الجزء الأول. بقلم سيف البصرى . فبراير ١٩٥٦ .

٢٨ - **تقرير الحالة الدينية بمصر** ، مركز الدراسات الاستراتيجية الطبعة الرابعه . الأهرام ١٩٩٥ . ص٢٨٣-٢٨٤ .

٢٩ - بحث ميداني على مقر الطريقة في المهندسين وابو اتاته ٢٨ / ٦ / ٩٦ .

٣٠ - عبد الرحمن بدوى : **شطحات الصوفية** ، الجزء الأول ص١-٣ .

٣١ - مقـــال بمجلـــه الهـــلال « الانشـــاد الصـــوفى » العدد ١٠٠ عـــام ١٩٩٢ عبد الحميد توفيق ذكى .

32 - Sayed Ikbal , Islamic Sufisum, London, 1933, p. 273 .

٣٣ - عامر النجار : مرجع سابق . ص٣٨ .

٣٤ - الشيخ محمد الهلباوى منشد الطريقة الحامديه الشاذليه .

٣٥ - محـمـد عـمـران : **الثابت والمتغير فى الانشاد الدينى** : دراسه مقارنه بين التقليدى والمستحدث فى الاداء الموسيقى الفولكلورى.

رسالـة مـاجستير (غير منشورة) اكاديميـة الفنـون ، المعـهـد العـالى للفـنون الشعبية . ص٢ .

٣٦ - الجبرتى . الجزء الثالث ، ص٤١ .

٣٧ - ابراهيم عبد الحافظ : **الشعر الصوفى الشعبى** ، رسالة ماجستير (غير منشورة) . اكاديمية الفنون ، المعهد العالى للفنون الشعبية. ص٢٦ .

٣٨ - قانون الطريقة الحامديه المواد ٩٨-١٠٢ .

٣٩ - نخبه من العلماء : **تاريخ الحضارة المصريه** ، العصر اليونانى الرومانى والعصر الإسلامى. المؤسسه العامه للتأليف والترجمه . المجلد الثانى.

٤٠ - قسطندى رزق : **الموسيقى الشرقية والغناء العربى** ، المطبعة العصرية بالفجالة ١٩٣٨ الجزء الثانى. ص٧ .

أثر الموسيقى والإيقاعات الأفريقية على الموسيقى عامة والموسيقى اللاتينية والعودة إلى المصرية

الحميد توفيق زكي *

إذا كانت أهم عناصر الموسيقى هى الإيقاع والنغم (الميلووى) فإنه لاشك سنجد أنه مهما تنوعت الأنغام بل وتوطن بعضها وأصبحت للألحان جنسياتها حتى أن اصبح من السهل التفرقة بين جنسيات القوالب الموسيقية وإيقاعاتها الموحدة الأصل.

ولكن الواقع إننا لابد أن نعترف بأن غالبية الإيقاعات وخاصة السريعة منها قد صَدَّرتها أفريقيا إلى العالم أجمع بداية من تلك التى نُقلت من افريقيا إلى أمريكا اللاتينية عندما انتقل الكثير من الأفريقيين من غرب أفريقيا خاصة ليعمروا أمريكا عند اكتشافها. ذلك أن هؤلاء قد حملوا معهم موسيقاهم وخاصة إيقاعاتهم التى كانت إرهاصة إيقاعات الرومبا ومشتقاتها كالسامبا والكونجا والكاريوكا، وما تفرع منها من إيقاعات راقصة حية.

إذا كانت الإيقاعات الأفريقية تتميز بالبهجة والمرح، الحيوية، إلا أنه هناك إيقاعات أفريقية ليست بسيطة بل بها كثير من التعقيد والفن، ولا تعتمد الإيقاعات على الطبول فقط، وربما نجد الغناء فى البلاد الساحلية وخاصة فى غرب أفريقيا حاليا، على مستوى رفيع سواء كان أفريقى المنبع أو نلمس فيه ما طورته أمريكا اللاتينية وصدرته إلى العالم بأجمعه أو ما جددته دول أوربا وغيرها. ومن البديهى أن الغناء فى أواسط أفريقيا يعتبر أقل حضارة من غربها، وأحسب أن هذا التباين مصدره أن الدول الساحلية غالبا تكون ملتقى للحضارات المختلفة.

وإذا كانت الرومبا قد ظهرت فى أوائل الثلاثينيات فى أمريكا اللاتينية بتلك الغنائية الشهيرة " **بائع الفول السودانى** " التى تُرجمت إلى جميع لغات العالم بل وهنا فى مصر قد ترجمها صاحب الألف أغنية **حسين حلمى المناسترلى** إلى اللغة العربية بعنوان:

(يا ملح يا سودانى، حاجة حلوة وعجبانى) وغناها الكثيرون والكثيرات، وفى مقدمة هؤلاء **عنايات هانم وحسين المليجى**، فإنه من الواجب علىَّ أن أذكر بكل فخر أن كانت هناك إرهاصة لإيقاع الرومبا عام ١٩٢٠ فى مصر حينما أعجب فنان الشعب الخالد **السيد درويش البحر** بكلمات كانت منشورة سنة ١٩١٩ بجريدة تصدر بالاسكندرية يحررها صاحب هذه الكلمات المؤلف المسرحى الكبير الراحل **بديع خيرى** بعنوان " **دنجى دنجى** "، وكان موضوع هذه

* أستاذ التذوق الموسيقى ـ أكاديمية الفنون

الغنائية هو الحث على وحدة وادى النيل والتحذير من أن المستعمر يبذل قصارى جهده للتفرقة بين شطرى الوادى، وكان مطلع هذه الغنائية :

جالتلي هالتى أم أهمـــــد   كلمايه فى متالاية

سرجوا الصندوق يامهمد   لكن مفتاهه معايا

إنا باشيجير جيرنجى

ولحنها السيد درويش بنغمات جميلة وإيقاعات أفريقية، وتعتبر الأرهاصة الأولى لفن الرومبا العالمى. وهذه الغنائية مسجلة بالاذاعة المصرية بصوت محمد البحر ابن السيد درويش على شريط اذاعى رقم ٢٣٢م.

فى حوالى عام ١٩٣٣ أى منذ ٦٥ سنة، ظهر الموسيقى المصرى والمطرب الكبير الراحل محمد عبد الوهاب فى أول أفلامه السينمائية " **الوردة البيضاء** " وبالذات فى ١٩٣٣/١٢/٤، يغنى أول رومبا مصرية حديثة من كلمات **الأخطل الصغير** (الشاعر اللبنانى **بشاره خورى** ، وكان اللحن بطبيعة الحال من تلحين عبد الوهاب نفسه، وكان اسم الرومبا " **جفنه علم الغزل** " . وقد لحن الجزء الأول من هذه الغنائية على إيقاع الرومبا ، وإستخدام بعض الآلات التى يستخدمها أهل كوبا كالمراكاس (الشخاشيخ).

وهذه الغنائية مسجلة اذاعيا على شريط رقم ١٩٨٩١ن، وفى عام ١٩٤٠ عندما كنت طالبا بكلية الحقوق بجامعة فؤاد الأول (القاهرة حاليا) وقمت بتكوين فرقة الأنغام الذهبية الجامعية والتى قدمت أول رومبا مصرية خالصة من أولها إلى آخرها، وغنتها على الهواء مباشرة المطربة الراحلة **حياة محمد** ، ولم يكن هناك وقتئذ أى نوع من أنواع التسجيل، ولكن سجلتها الإذاعة المصرية بعد ذلك بصوت المطربة الجامعية **عواطف محمود الخطيب** التى عرفها العالم العربى بعد ذلك باسم المطربة **فايدة كامل** عضو مجلس الشعب حاليا. وهذه الرومبا التى عنوانها " **صوت الحبيب** " كان قد نظمها الاذاعى الراحل **عبد الرحمن سامى** وهى من تلحينى ومسجلة حاليا على شريط اذاعى رقم ٢٩٧ن.

فى فيلم الملاك الظالم تقدم الفنانة هند رستم غنائية راقصة مرحة تقول كلماتها " **أه يا سلام ع الهوا** " وتسير كلمات الأغنية المرحة الضاحكة حتى تقول على الهوا (تقصد الغرام) " هو اللى جه عندنا من غير ما نندهله " ، وواضح أن هذه الدعابة لا تأتى الا من مؤلف كبير له خبرة

فى مثل هذه المواقف وهو المرحوم **فتحى قورة** . وقد لحنها الملحن الكبير الراحل **محمود الشريف** على ايقاع الرومبا ، وقام بالتوزيع الموسيقار الراحل **فؤاد الظاهرى** . وقد أدت هند رستم الأغنية بنجاح كبير حتى أن الشخص العادى لم يكن ليكتشف أن هناك عملية دوبلاج ناجحة وأن صاحبة التسجيل الغنائى الصوتى هى المرحومة المطربة **نادية فهمى** . وهذه الغنائية مسجلة اذاعيا على شريط رقم ١٠٥٩ .

وقد استخدم ايقاع الرومبا بانواعه المختلفة كجزء من ايقاعات بعض الغنائيات المتعددة الايقاع التى يطلق عليها قالب " **الفانتازيا** " ، ومثال لذلك نهاية غنائية **"هل الربيع الجميل"** التى سجلها **عبد الحليم حافظ** من كلمات **إبراهيم رجب على** ومن تلحيني والمسجلة اذاعيا على شريط رقم ٨١٥ن.

وهناك ايضا رومبا بعنوان " **وردة ناداها الهوا** " غنتها **سهير فهمى** بالتلفزيون العربى. وهناك رومبا أخرى غنتها المطربة اللبنانية **طروب** من كلمات **ميكى ماوس** الراحل عبد الله **أحمد عبد الله** بعنوان **" انساك انساك... وارجع افتكرك "** من تلحينى أيضا ، مسجلة بالتلفزيون.

هناك ايقاعات أخرى أفريقية المنبع، وتطورت دوليا بأسماء **ايقاع الهابانيرا** وخاصة فى اسبانيا ، ولعل اشهر مثال لذلك هو ما تغنيه **كارمن** فى الأوبرا المسماه "كارمن" للمؤلف العالمى **بيزيه** ، و ه هنا فى مصر سجلت مطربة الروح **مديحة عبد الحليم** غنائية نصفها الأول من ايقاع الرومبا السريع والآخر من ايقاع الرومبا الهادئ المتطور والمعنون بقالب الهابانيرا ، والغنائية بعنوان **زهرة** وهى من نظم الشاعر الراحل **ابراهيم محمد نجا** ومن تلحينى ايضا ، وهى مسجلة اذاعيا على شريط رقم ٦٦٠٧.

وهناك من الايقاعات الافريقية الاصل مثل **ايقاع السامبا** ، ولعلنا نذكر فى برنامج خوفو الذى اخرجه الراحل **عبد الوهاب يوسف** ما شدت به **مديحة عبد الحليم** من ألحان الموسيقار الراحل **عبد الحليم على** فى غنائية " **جدائل الصفصاف** " من ايقاع الهابانيرا ايضا ، وبرنامج خوفو مسجل على شريطين اذاعيين هما ٧٣ س، ٧٤ س.

ولعل اشهر الايقاعات الافريقية الى نمت ايضا فى امريكا اللاتينية، واستخدمت هنا فى مصر هى ايقاع **الكاريوكا** الذى انتشر انتشارا جنونيا فى جميع أنحاء العالم حتى أن الفنانة **تحية محمد** قد أسمت نفسها **تحية كاريوكا** ، وقد اقتبس الحان الرقصة العالمية الموسيقار

الراحـــل ـ **محمد عبد الوهــاب** فـى غـريدتــه **"عندما يأتى المساء"** فى الجـزء الذى يقول فيه " **هل تُرى يا ليل أحظى .. منك بالعطف على .. وأغنى وحبيبى .. والمنى بين يدى** " . والمعروف أن هذه الغنائية من كلمات الشاعر **محمود أبو الوفا** .

وهكذا يتضح الأثر الكبير للموسيقى الأفريقية المنبع نغما وايقاعا على موسيقانا فى شمال افريقيا وخاصة مصر ، فضلا عن دول العالم جميعا وخاصة دول أمريكا اللاتينية التى إستخدمت الموسيقى الأفريقية وصدرتها إلى العالم أجمع.

الفصل الخامس

بحوث ودراسات عامة

- رؤية المصريين لأفريقيا

أ.د. قاسم عبه قاسم

- مثلث حلايب : رؤية أنثربولوچية

أ.د. عادل مصطفى

- موطن البانتو

د. سعد بركة

- دور الموسيقى والغناء فى حياة المصريين القدماء

أ.د. خيرى الملط

أفريقيـــا فى الوعى المصرى

أ.د. قاســم عبده قاســم *

مصر جزء من أفريقيا .هذه الحقيقة الجغرافية بمدلولها الحديث، كانت جزءا من الادراك المصرى عبر العصور بأن لهم امتداداً جغرافيًا إلى الجنوب والغرب .بيد أن المفاهيم الجغرافية آنذاك لم تقسم العالم إلى قارات، وإنما إلى أقاليم سبعة أحيانا، أو اجزاء اربعة احيانا أخرى وفقا لتقسيمات الاجناس السائدة آنذاك .وقد خصص الجغرافيون المسلمون جزءا من أجزاء الارض الاربعة للشعوب الافريقية السوداء التى اطلقوا عليها اسما شاملا هو السودان.

يقول القلقشندى فى تعريف افريقيا السوداء (صبح الأعشي: جـ ٥ ص ٢٧٣) بلاد السودان .....بلاد متسعة الارجاء، رحبة الجوانب، حدها من الغرب البحر المحيط الغربى، ومن الجنوب الخراب مما يلى خط الاستواء، ومن الشرق بحر القلزم مما يقابل بلاد اليمن والامكنة المجهولة الحال شرق بلاد الزنج فى جنوبى البحر الهندى، ومن الشمال البرارى الممتدة فيما بين الديار المصرية وأرض برقة وبلاد البربر، من جنوبى المغرب إلى البحر المحيط .والمشهور منها ست ممالك :بلاد البجا، بلاد النوبة، بلاد البرنو، بلاد الكانم، بلاد مالى ومضافاتها، مملكة الحبشة .

ومن الواضح انه لم تكن لدى الجغرافيين المسلمين آنذاك معلومات اخرى عن بقية بلاد افريقيا التى وصفها العمرى صاحب مسالك الابصار فى ممالك الامصار، بانها مناطق يسكنها الهمج .ويعكس هذا حقيقة مؤداها أن الوعى المصرى بأفريقيا اقتصر على المناطق ذات الاحتكاك المباشر بالمصريين، فقد اقتصر الوعى المصرى بالبلاد الداخلة فى حدود مصر الطبيعية مثل بلاد البجا والنوبة من ناحية، والبلاد الاسلامية الافريقية مثل مالى ودول الطراز الاسلامى من ناحية ثانية، ثم بلاد الحبشة المسيحية ذات الروابط التاريخية بالكنيسة المصرية من ناحية ثالثة .

وبالنسبة لبلاد البجا كانت المعلومات عنهم وفيرة بسبب وجودهم القريب من بقية البلاد المصرية، فقد وصفتهم المصادر بأنهم "من اصفى السودان لونا"....، وهم خليط من المسلمين والنصارى والوثنيين .وقد سكنوا المنطقة الجنوبية من الصحراء الشرقية

* استاذ تاريخ العصور الوسطى ـ ورئيس قسم التاريخ ـ كلية الآداب ـ جامعة الزقازيق .

فيما بين البحر الاحمر ونهر النيل، وكانت عاصمتهم "سواكن ."وقد اهتم السلطان الظاهر بيبرس بتأمين وجود حامية مصرية فى سواكن لحماية سفن التجار فى البحر الاحمر من اعمال القرصنة .وفى القرن التاسع الهجري /الخامس عشر الميلادى كانت تابعة للحكم المصرى يحكمها أحد العرب الحدارية وتصدر له مكاتبة عن الابواب السلطانية .وكان معدن الذهب فى جبالها هو أهم ما تشتهر به، ومن اهم مدنها "العلاقى "التى كانت قريبة من عيذاب المصرية.

أما النوبة فكانت فى اقصى جنوب مصر على ضفتى النيل، وعاصمتها دنقلة .وقال عنهم الادريسى " .. وأهلها سودان، لكنهم احسن السودان وجوها، واجملهم شكلا، وطعامهم الشعير والذرة والتمر يجلب إليهم .اللحوم التى يستعملونها لحوم الابل، طرية ومقددة ومطبوخة .وفى بلادهم الفيلة والزراريف والغزلان.... "وقال العمرى " . ومدنها اشبه بالقرى والضياع من المدن، قليل الخير والخصب، يابسة الهواء.... "وقال القلقشندى ..." :وحدثنى غير واحد ممن دخل النوبة، ان مدينة دنقلة ممتدة على النيل، واهلها فى شظف من العيش، والحبوب عندهم قليلة الا الذرة، وانما تكثر عندهم اللحوم والالبان والاسماك،وافخر اطبختهم ان تطبخ اللوبيا فى مرق اللحم، ويشرد ويصف اللحم واللوبيا على وجه الشريد، وربما عملت اللوبيا بورقها وعروقها .قال :ولهم انهاك على السكر بالمزر (وهى البوظة المصرية) وميل عظيم إلى الطرب."....

هنا نلاحظ أن المعلومات الانثربولوجية – على حد تعبيرنا المعاصر ـ متوافرة عن البجا والنوبة بحكم الاتصال العضوى بينهما وبين بقية بلاد مصر .ومع كثرة المعلومات ودقتها كان وعى المصريين بابناء هذه المناطق عاليا .كما ان تاريخ النوبة القديم والاسلامى كان محل اهتمام المؤرخين المصريين منذ عهد عمرو بن العاص الذى فرض عليهم اتاوه فى كل سنة وتابعة حكام مصر فى ذلك حتى زمن السلطان الظاهر بيبرس البندقدارى فغزا النوبة مرة ثانية ، ثم اسلمت النوبة فى عهد السلطان الناصر محمد بن قلاون .وفى مسالك الابصار ذكر العمرى ان ملك النوبة مسلم من اولاد كنز الدولة الذين ربما كانوا من فروع قبيلة جهينة .كما ذكر ان سلطانهم كواحد من العامة، وانه يأوى الغرباء إلى جامع دنقلة فيرسل اليهم وينعم عليهم بأكسية تسمى الدكاديك، "وهى اكسية غلاظ غالبها سود" .

أما بلاد البترنو، فسكانها مسلمون والغالب على الوانهم السواد .وموقعها بين بلاد التكرور من الشرق ومن الشمال تونس، ومن الجنوب الهمج .وعاصمتهم مدينة كاكا. وكانوا يحجون إلى الاراضى الحجازية عبر الاراضى المصرية .وقد تقابل القلقشندى مع رسول سلطانهم إلى السلطان الظاهر برقوق فى بدايات القرن التاسع الهجرى/١٥م.

ومن الواضح أن سلطانهم كان يدعى لنفسه نسبا قرشيا، وارسل إلى الظاهر برقوق رسالة يذكر فيها انه من نسل سيف بن ذى يزن .وهذا خطأ لان سيف بن ذى يزن من نسل تبابعة اليمن من حمير.

وبلاد الكانم إلى الجنوب من تونس وليبيا فى غرب وسط افريقيا، وهم مسلمون ايضا يغلب السواد على الوانهم .وذكر العمرى أن بلادهم .."بلاد قحط وشظف وسوء مزاج مستول عليها .وغالب عيشهم الارز والقمح والذرة .وببلادهم التين والليمون واللفت، والباذنجان والرطب .ولا يتعاملون بالنقود وانما بقماش عندهم اسمه دندى، طول كل ثوب عشرة اذرع فأكثر، كما كانوا يتعاملون ايضا بالودع، والخرز، والنحاس المكسور، والورق لكنه جميعه يسعر بذلك القماش" .

وذكر ابن سعيد ان فى جنوبيها صحارى فيها اشخاص متوحشة، كالغول اقرب الحيوانات إلى الشكل الادمى، تؤذى بنى آدم ولا يلحقها الفارس" . وذكر ابو عبد الله المراكشى انه يظهر ببلاد الكانم فى الليل امام الماشى قُلَلٌ نار تضىء، فإذا مشى بعدت عنه، فلا يصل إليها ولو جرى...وربما رماها بحجر فاصابها فيتشظى منها شرارات.

نحن، إذن، امام اخبار خرافية عن هذه البلاد البعيدة نسبيا عن مصر، واللافت للنظر اننا كلما توغلنا داخل افريقيا زادت النغمة الخرافية وضوحا فى كتب المؤرخين والجغرافيين وقد ذكر العمرى ان سلطان الكانم من بيت قديم فى الاسلام " .... وملكهم على حقارة سلطانه، وسوء بقعة بلاده، فى غاية لا تدرك من الكبرياء، يمسح برأسه عنان السماء، مع ضعف اجناد، وقلة متحصل بلاد، لا يراه احد الا فى يوم العيدين بكرة وعند العصر .اما فى سائر السنة، فلا يكلمه احد ولو كان اميرا الا من وراء حجاب.والعدل قائم فى بلادهم، ويتمذهبون بمذهب الامام مالك رضى الله عنه، وهم ذوو اختصار فى اللباس، يابسون فى الدين، وعسكرهم يتلثمون"... .

أما بلاد مالى ومضافاتها، التى قال عنها "القلقشندى "أنها "اعظم ممالك السودان المسلمين" فقد حظيت بقدر كبير من الاهتمام من جانب الجغرافيين والمؤرخين المسلمين،

وكان وعى المصريين بها عاليا لاسباب كثيرة .وهى بلاد تقع على ساحل المحيط الاطلنطى جنوب مراكش ضمن السنغال وغينيا وغانة وساحل العاج الحالية، إذ ذكر العمرى فى كتاب "التعريف بالمصطلح الشريف " ... " وحدها فى الغرب البحر المحيط، وفى الشرق بلاد التبرنو، وفى الشمال جبال البربر، وفى الجنوب الهمج.. "، " ...وهى شديدة الحر قشفة المعيشة، قليلة انواع الاقوات .واهلها طوال فى غاية السواد وتغلغل الشعور، وغالب طول اهلها من سوقهم لا من هياكل ابدانهم.. " وذكر ابن سعيد المغربى" والتكرور قسمان :قسم حضر يسكنون المدن، وقسم رحالة فى البوادى".. .

وهى خمسة اقاليم، كل اقليم منها مملكة قائمة بذاتها هى، مالى ، وصوصو، وبلاد غانة التى ذكر ياقوت الحموى أنها مدينتان على ضفتى نيلها (لاحظ انهم يطلقون على نهرها اسم النيل) احداهما يسكنها المسلمون والثانية يسكنها الكفار .وذكر صاحب الروص المعطار ان لصاحب غانة معلفين من الذهب يربط عليهما فرسان له ايام مقعدة.

والاقليم الرابع "بلاد كوكو " وملكها قائم بنفسه، له حشم وقواد وزى كامل .وهم يركبون الخيل والجمال ولهم بأس وقهر لمن جاورهم من الامم.

ومن الواضح ان المعلومات عن هذه المنطقة لم تكن متوافرة ولم تكن دقيقة واختلطت بالخرافات احيانا مثل حديثهم عن "عود الحية "الذى ينبت بهذه البلاد ، وهو عود اسود يخرج الحيات من جحورها ، وإذا امسكه شخص بيده او علقة فى عنقه لا تقربه الثعابين.

أما بلاد التكرور فهى مدينة نهرية .."وطعام اهلها السمك والذرة والالبان واكثر مواشيهم الجمال والماعز ، ولباس عامة اهلها الصوف، وعلى رؤوسهم كرازين صوف، ولباس خاصتهم القطن والمأزر..... " وكان بينها وبين المغرب الاقصى تجارة رائجة حيث يحمل تجار المغرب اليها الصوف والنحاس والخرز، ويخرجون منها بالتبر والخدم.

وقد ذكر العمرى فى مسالك الابصار انه فى شمالى هذه البلاد قبائل من البربر بيض البشرة تحت حكم سلطانها .وذكر كذلك ان فى طاعة هذا السلطان بلاد مغارة الذهب، وهم بلاد همج، وعليهم اتاوة من التبر تحمل اليه فى كل سنة ..

"... ولو شاء اخذهم، ولكن ملوك هذه المملكة جربوا انه ما فتحت مدينة من هذه المدن وفشا بها الاسلام ...الا قل بها وجود الذهب ثم يتلاشى حتى يعدم، ويزداد فيما يليه من بلاد الكفار، فرضوا منهم ببذل الطاعة ..." .

وفى تصورنا ان كلام العمرى تبرير لبقاء هذه البلاد الغنية بعيدا عن سلطة المسلمين، وهو تبرير يحمل مسحة من الخيال والخرافة اكثر مما يشير إلى الحقيقة.

تتحدث المصادر عن اسلام هذه البلاد منذ زمن طويل، ويذكر ابن خلدون فى كتابه ان هذه الممالك كانت بيد ملوك متفرقة اعظمها غانة، فلما اسلم الملثمون من البربر تسلطوا عليهم بالغزو حتى دان كثير منهم بالاسلام واعطى الجزية آخرون.

وكان من أشهر ملوك مالي منسا موسى بن ابى بكر، وكانت له علاقات طيبة بسلطنة المماليك .وقد زار مصر فى طريقة للحج ايام السلطان الناصر محمد بن قلاون، ورفض الطلوع إلى القلعة خشية تقبيل الارض للسلطان، ثم وافق اخيرا ولكنه رفض السجود لغير الله وقام له السلطان الناصر واجلسه بجانبه .وتذكر المصادر التاريخية انه كان يحمل مائة حمل ذهبا فى طريقه للحج انفقها فى مصر بحيث تسبب فى نزول اسعار الذهب بالاسواق المصرية.

والمعلومات كثيرة عن ارباب الوظائف وزى اهل مملكة مالى نظرا لعلاقاتها الوطيدة مع مصر وبلاد المغرب الاسلامى.

أما الحبشة فقد كانت معروفة ومشهورة لكل من مصر والعرب منذ عصور موغلة فى التاريخ .وقد ذكرها القلقشندى تحت عنوان "المملكة السادسة من ممالك بلاد السودان"، وقال" :وهى مملكة عظيمة جليلة القدر متسعة الارجاء فسيحة الجوانب "وقال العمرى فيمسالك الابصار " ... وهم قوم كثير عددهم، ولم يملك بلادهم غيرهم من النوع الانسانى، لانهم اجبر بنى حام وقتالهم انما يكون عريا ...ولولا ما هم عليه من الشرك لكانوا فى الرتبة العليا من مراتب بنى آدم.. " والحبشة على قسمين :بلاد النصرانية، وهى القسم الاوفر عددا يملكه ملك امحرا وعاصمتهم "مرعدى".وبها مختلف الحيوانات والطيور . " اما زيهم فلباسهم فى الشتاء والصيف واحد :لكل واحد منهم ثوبان غير مخيطين احدهما يشد به وسطه والآخر يلتحف به ولا يعرفون لبس المخيط جملة، الا ان الخواص والاجناد فيلبسون الحرير والابراد اليمانية ".. .

ويتضح من كلام القلقشندى والمقريزى ان الحبشة كانت تضم إلى جانب الحبشة الحالية اقاليم دارفور وبحر الغزال والنيل الابيض فى السودان حاليا، فضلا عن سيادتها على مناطق شرق افريقيا التى عرفت آنذاك باسم "الطراز الاسلامى" فى القرن الافريقى حاليا.

كانت مصر فى عصر سلاطين المماليك (١٥١٧ ـ ١٢٥٠م) القوة الكبرى فى افريقيا وعالم البحر الاحمر .ومن ناحية اخرى، كان البحر الاحمر بحيرة عربية اسلامية تسيطر عليها الاساطيل المصرية وتحرم على سفن غير المسلمين دخوله لاسباب سياسية واقتصادية ودينية وامنية .إذ كانت مصر تهتم بهذا البحر باعتبارها حامية الحرمين الشريفين فى الحجاز من ناحية، وبسبب ارباح التجارة العالمية من هذا البحر من ناحية ثانية، ثم اهتمامها باحوال المسلمين فى شرق افريقيا من ناحية ثالثة، فضلا عن اهتمامها التقليدى بامنها الذى يشكل البحر الاحمر محورا هاما من محاوره من ناحية رابعة.

وعلى الجانب الآخر كانت الحبشة القوة المسيحية الكبرى فى شرق افريقيا وعالم البحر الاحمر، كما كانت مصالحها السياسية والاقتصادية والدينية والامنية تفرض عليها ان تمد خيوط علاقاتها لتلتقى مع خيوط المصالح المصرية فوق مياه البحر الاحمر وعلى تراب القارة السمراء .وهكذا، كانت علاقة مصر بالحبشة فى عصر سلاطين المماليك محكومة بحقائق الجغرافيا، وتوجهات السياسة، وخبرة التاريخ، إلى جانب المصالح الاقتصادية والروابط الدينية.

ومن هنا كان الوعى المصرى بالحبشة اعلى درجة، او درجات، من الوعى ببقية المناطق الافريقية، وقد لعب البعد الاقتصادى فى هذا الوعى دورا هاما .فقد كانت المنتجات الافريقية تجد طريقها إلى الاسواق العالمية عبر الدور العالمى للتجارة المصرية. واهتم سلاطين المماليك بتأمين طريق البحر الاحمر، وازدهرت موانى مصوع وسواكن زيلع وبربرة فى هذه الفترة وكانت مواد التجارة الافريقية من العبيد والشمع والعسل والمعادن واللؤلؤ تجد لنفسها اسواقا رائجة فى هذه الموانى.

أما على المستوى الدينى، فكانت علاقة مصر بالحبشة محكومة بحقيقتين هامتين: اولاهما تتمثل فى الوجود الاسلامى شرق الحبشة، وثانيتهما العلاقة الوثيقة التى ربطت الكنيسة الحبشية بالكنيسة القبطية.

والوجود الإسلامى فى شرق الحبشة يرجع فى أصله إلي هجرة المسلمين الأولى زمن الرسول، عليه الصلاة والسلام، إلي الحبشة ، ومع مرور الزمن زاد الوجود الاسلامى بطريقة سلمية فى شرق افريقيا .ويذكر المقريزى فى "الالمام باخبار من بارض الحبشة من ملوك الاسلام " ان التجارة لعبت دورها فى زيادة المسلمين فى تلك الانحاء .ثم تكونت سبع امارات اسلامية كونت "الطراز الاسلامى " و "المقابلة لبر اليمن

على اعالى بحر القلزم وما يتصل به من بحر الهند، ويعبر عنها بالطراز الاسلامى لانها على جانب البحر كالطراز له"... .

هـــذه الامـارات السبع هى اوفـات (جـبـرة أو جـبـرت) ودوارو، وأرابينى، وهدية، وشرحـــا، وبـــالى ، ثـــم دارة .وكانت للحبشة سيادة سياسيــة على هــذه الامارات. وكثـيرا ما تدهــورت العلاقات بين مصر والحبشة بسبب الهجمات العسكرية الحبشية على تلك الامارات الاسلامية.

ومن ناحية اخرى، فان العلاقة بين الكنيسة القبطية والكنيسة الحبشية تشكل محورا هاما من محاور العلاقات المصرية الحبشية.وترجع العلاقة بين الكنيستين إلى القرن الرابع الميلادى حيث تمكن فورمنتيوس الراهب المصرى تحويل الحبشة إلى المسيحية الارثوذكسية ومنذ ذلك الحين اعتبر الاحباش انفسهم ابناء لكنيسة الاسكندرية واعتبروا البطريرك المصرى زعيمهم الروحى .كما كانت الحبشة بحاجة دائمة إلى المطران القبطى لرعاية شعب الكنيسة الحبشية والكتب الدينية .وكانت الاوامر تخرج من سلاطين المماليك بارسال المطران إلى الحبشة بعد أن يرسل نجاشى الحبشة رسولاً لطلب ذلك مشفوعا بالهدايا والتحف الثمنية .وقد حرصت السلطان المملوكية على أن تمسك بخيوط هذه العلاقة فى يديها.

وقد حاول الاحباش كثيرا التدخل لصالح المسيحين المصريين، وهددوا احيانا بقطع مياه النيل عن مصر باغلاق منابع النيل الازرق لمنع الفيضان من الوصول إلى مصر.

لهذا كله كان الوعى المصرى بالحبشة عاليا، وانعكس ذلك فى الكتابات التفصيلية عن بلادالحبشة فى المؤلفات المصرية.

أما على الجانب الشعبى، فقد ارتبط الوعى بافريقيا بالاساطير والحكايات الخرافية التى دارت حول منابع نهر النيل من ناحية، وامم "الهمج" التى صيغت حولهم الاساطير والخرافات الكثيرة .فقد تحدثت الاساطير التى اوردها كل من كتب عن نهر النيل فى المؤلفات التاريخية والجغرافية العربية عن منطقة منابع النيل، ويتفق معظم الجغرافيين والمؤرخين على أن النهر ينبع من جبال القمر خلف خط الاستواء من عيون فى الارض تجتمع فى عشرة روافد تجتمع كل خمسة منها لكى تصب فى بحيرة، ثم تخرج ستة انهار من البحيرتين لتجتمع مرة اخرى فى بحيرة واحدة حيث يخرج نهر النيل.

كانت هناك تصورات شائعة عن منطقة المنابع منها اسطورة الاحجار التى تسمى ضحكة الباهت، ومنها اسطورة شعب اسيفى المتوحش، وقد قالت اسطورة اخرى ان نهر النيل تم حفره بايدى البشة .كذلك ذكر الادريس ان البطيحة الكبرى التى يخرج منها النيل اسمها كورى ..."منسوبة إلى طائفة من السودان ..يسكن حولها متوحشون، ياكلون من يقع اليهم من الناس، فإذا خرج منها النيل يشق بلاد كورى، ثم بلاد غنم، وهم طائفة من السودان بين كانم والنوبة."..

هكذا، كانت التصورات الشائعة عن منطقة منابع النيل دليلا على ان غياب المعرفة الحقيقية قد افسح مكانة للخيال، واللافت للنظر فى هذا الصدد ان عدم معرفة الحقائق الجغرافية قدادى إلى تصور الأخطار الشديدة ممثلة فى الامم المتوحشة وفى الاحجار الجاذبة للناس .ويعنى هذا فى التحليل الاخير أن الوعى المصرى بافريقيا كان يغوص فى ضبابية الخرافة كلما قل الاتصال المباشر بالمنطقة التى يتحدث عنها الناس.

نحن إذن امام درجات ثلاث من وعى المصريين بافريقيا، وكل منها مرتبط بمدى الروابط الحقيقية التى تربط مناطق افريقيا المختلفة بمصر من ناحية، ومدى توفر المعلومات الجغرافية والتاريخية والاجتماعية عن هذه المناطق من ناحية أخرى.

١ ـ بالنسبة للمناطق التى تتصل اتصالا عضويا بمصر، مثل بلاد البجاة والنوبة نجد المعلومات دقيقة وترتفع درجة وعى المصريين بهذه البلاد، كما أن الناس كانوا يتعاملون مع ابناء هذه المناطق يوميا بسبب وجود بعضهم فى انحاء مصر او بسبب التجارة او غيرها ..ويصدق هذا ايضا على بلاد مثل الحبشة ودول الطراز الاسلامى على الرغم من بعدالمسافة الجغرافية.

٢ ـ هناك مناطق اختلط فيها الوعى الجغرافى والتاريخى بالخيال الاسطورى مثل مناطق غرب افريقيا الاسلامية وقد اوضحت الدراسة أن المعلومات التى توفرت عنها والتى جمعت من افواه التجار والرحالة جمعت بين الحقيقية والخيال.

٣ ـ مناطق مجهولة تماما من الناحية الجغرافية على الرغم من اهميتها بالنسبة لاهل مصر، مثل منطقة منابع النيل وكانت تلك مجالا فسيحا للخيال الاسطورى الذى حاول سد النقص فى المعلومات من ناحية، كما حاول تبرير عدم قدرة المعاصرين على الوصول إلى منطقة منابع النهر من ناحية أخرى.

مثلث حلايب رؤية انثروبولوجية

دكتور / عادل على مصطفى *

مقدمة :

فى الفترة ما بين عامى ٩٥ ، ١٩٩٧ قمت بإجراء بحث أنثروبولوجى (ميدانى) فى المنطقة التى يطلق عليها مثلث حلايب ، بتكليف من أكاديمية البحث العلمى والتكنولوجيا (مركز بحوث الصحراء) فى إطار مشروع أكبر هو «مشروع المسح الاقتصادى والاجتماعى لمنطقة المثلث (٩٥ - ١٩٩٨) » .

وعلى الرغم من أن مشروع البحث - وفقا للتكليف - كان يهدف أساسا لعمل قاموس للرطانه (لغة الأهالى المحلية) عن طريق جمع أكبر عدد ممكن من العبارات والكلمات التى يستخدمها الناس هناك فى حياتهم اليومية العادية ، فإنه كان بالنسبة لى فرصة لتكوين رؤية أنثروبولوجية لمجتمع لم يتناوله الكثيرون من قبل بالدراسة خصوصا من خلال البحوث الامبيريقية .

وقد اعتمدت فى جمع البيانات عن مجتمع البحث منذ البداية على ما كتب عن المنطقة ، وذلك من خلال المراجع القليلة المتوافرة وعلى ما أتيح من سجلات رسمية لاتتضمن إلا قدرا ضئيلا من المعلومات .

لكن الاتجاه الاجتماعى الذى انتهجه خاصة فيما يتعلق بالعلاقات الاجتماعية بين الناس كأشخاص من ناحية ، وبين الوحدات الاجتماعية القائمة من الناحية الأخرى ، فرض الاستعانة بأسلوب الإخباريين الأساسيين والثانويين ، وبأسلوب معايشة السكان لملاحظتهم عن قرب لفترات طويلة - وان كانت متقطعة - من أجل الوقوف على أساليب معيشتهم والمشاركة فيها كلما أمكن - والتوغل معهم - أو إليهم - عبر دورب الصحراء وبين أودية الجبال .

ورغم أن استمارة الاستبيان كانت هى الأداة الرئيسية لبقية الزملاء من مركز بحوث الصحراء - والذين كانت لهم اهتمامات أخرى غير انثروبولوجية ، فإننى لم ألجأ إلى

---

* رئيس قسم الأنثبولوجيا ـ معهد البحوث والدراسات الأفريقية ـ جامعة القاهرة .

استخدام تلك الأداة لنفور الناس منها ، وشكهم فى العائد من وراء تطبيقها عليهم ، وهو ما لمسته شخصيا بين الأهالى وعلى لسان الكثيرين من الزملاء المشاركين فى المسح .

ولكننى فى نفس الوقت استخدمت " دليلا للعمل الميدانى " للإعداد للمقابلات مسبقا ، ومع ذلك فقد اضطررت فى أحيان كثيرة إلى الاستعانة بالتسجيل الصوتى أو الكتابة أمام الإخباريين لرصد الكلمات والعبارات المستخدمة فى حياتهم اليومية وبلغتهم المحلية وتدوين بعض الصور الاثنوجرافية ذات الدلالة ، خاصة بعد فترة من الوقت اكتسبت خلالها ثقة الأخباريين .

وكان المدخل الذى فرض نفسه منذ البداية على البحث هو المدخل الاقتصادى / الايكولوجى ، إذ أن البحث يتناول أناسا يسكنون - أو يتجولون فى - منطقة صحراوية نائية، فكان من البديهى الاهتمام بالتعرف على المنطقة بمواردها المتاحة ومن ثم الوقوف على تنظيم حياة الناس وفقا لما تمنحه لهم تلك البيئة الشحيحة حينا وما تمنعه عنهم أحيانا أخرى كثيرة . كما أننى استعنت ببعض عناصر من الثقافة المادية بالمنطقة كأنماط السكنى واختيار مواقعها وكيفية إقامتها وما تحتوى عليه من ممتلكات ومنقولات باعتبارها مدخلا أيضا للوصول إلى العلاقات الاجتماعية والقرابية القائمة فى مجتمع متغاير سكانيا .

(١)

تشغل منطقة شلاتين ـ أبو رماد ـ حلايب ، الواقعة فى أقصى جنوب شرقى مصر ، رقعة جغرافية واسعة ، اذ تبلغ مساحتها نحو ١٨٠٠٠كم٢ . وهى تشكل ما يشبه المثلث متساوى الساقين ، تتمشى قاعدته بطول يبلغ ٣٠٠كم مع خط العرض ٢٢ درجة شمالا ، وطول كل من ضلعيه الشرقى المطل على البحر الأحمر والغربى المشرف على الصحراء نحو ٢٠٠كم .

وتبدأ رأس هذا المثلث عند نقطة تقع على ساحل البحر بالقرب مما يعرف ببئر الشلاتين ثم يتجه منها خط جنوبا بغرب لمسافة ٥٨كم حتى يصل الى ما يعرف ببئر منيجة ، ثم يمتد شمالا بغرب لمسافة ٢٨ كم حتى يصل الى جبل نقروب ، ثم جنوبا بغرب لمسافة ٧٠كم حتى يصل الى جبل أم الطيور ، ثم جنوبا مع انحراف كبير جهة الغرب لمسافة ٥٨ كم ، ثم جنوبا مع انحراف أقل نحو الغرب لمسافة ٢٤٠ كم ، حتى يصل الى خط الحدود السياسية مع

السودان والذى عينه اتفاق عام ١٨٩٩ [١] وهو يقضى بأن هناك حدا فاصلا هو خط العرض ٢٢ درجة شمالا ، تقع الأقاليم المصرية شماله والأقاليم السودانية جنوبه [٢].

ويسكن هذه المنطقة جماعات من عشائر وبدنات " العبابدة " و " البشارية " والتى يطلق عليها مجازا لفظ " قبائل " فهذه الجماعات هى فى الحقيقة فرعان من قبيلة أكبر هى قبيلة " البجا " التى ينتشر أعضاؤها فى الصحراء الشرقية بامتداد ساحل البحر الأحمر وحتى ارتيريا ومرتفعات اثيوبيا جنوبا [٣] حيث تضم القبيلة الأم فروعا أخرى - هى الهدندوة والأمرأر وبنى عامر والحلانقة - الى جانب العبابدة والبشارية الذين هم موضوع دراستنا هنا ، باعتبارهم أهالى المنطقة التى يدور البحث فيها . كما أن هناك جماعة عرقية أصغر - يطلق عليها اسم " الرشايدة " لكنها لاتنتمى الى قبيلة البجا ، ولا الى أى قبيلة أفريقية أخرى ، اذ يقال ان أعضاءها وفدوا من جنوب غربى شبه الجزيرة العربية ، وسنتغاضى هنا عن الاشارة الى تلك الجماعة لنتناولها فى دراسة أخرى .

وتشير بعض المراجع [٤] الى ان معظم الأهالى الذين ينتمون الى العبابدة يعيشون فى مصر بينما يعيش معظم البشارية فى السودان لكن حياة كليهما البدوية التى تتسم بالحراك المكانى والانتقال الفيزيقى المستمرين فرضت التغاضى عن تقسيمهم جغرافيا ، ، فلم تعد تجدى مع تلك الحياة أية حدود سواء أكانت ادارية أم سياسية [٥] باعتبارهم جماعات هامشية Marginal Groups فى كل من مصر والسودان .

فالعبابدة ينتشرون من قنا والقصير وشلاتين جنوبى مصر الى وادى حلفا وأبو حمد وشندى شمالى السودان ، كما ينتشر البشارية من حول حوض نهر عطبره وبورسودان الى وادى خريط وجبل حماطة ، وسوقهم الرئيسى فى أسوان (دراو) .

وهكـــذا نخلص الى ان اختلاط العبابدة والبشارية فى المكان وتصاهرهم أحيانا عن طريق الزواج قد أدى الى محو ليس فقط الحدود الجغرافية الفاصلة بينهم بل وأيضا الكثير من سماتهم الثقافية الخاصة بكل منهم والفارقة بينهم [٦] وهو ما ستكشف عنه الدراسة .

فعــلى سبيل المثال أدى اختلاطهم الى تمثل كل فريق منهم لغة الآخر ، فالعبابدة يتقنون - الى جانب العربية - اللغة التوبداوية(او بداويت) الحامية [٧] كما ان البشارية الى جانب لغتهم الحامية - يتقنون العربية [٨] بلهجة صعيدى مصر فصـــار الاثنـــان

يتحدثـون اليوم " رطانة " واحدة وهى الاسم الذى يطلقه كلاهما على لغتهم المشتركة ، المشتقة من الحامية والسامية معا .

ويتفرع العبابدة الى عدد من العشائر Clans يطلق عليها لفظ - abwa مثل العكارمة والشناتير والعبوديين والماليكاب والعشباب ، ولكل عشيرة من هذه العشائر رئيس يعرف بـ " العمدة " يختار من بين شيوخ البدنات التى تتكون منها العشيرة وتعتبر بدنته " البدنة المسيطرة داخل العشيرة " كما تتفرع كل عشيرة الى عدد من البدنات Lineage - يطلق عليها لفظ fwa - وهى عبارة عن أقسام أصغر داخل العشيرة (٩) ، فينقسم العشباب على سبيل المثال الى الجامعاب والحمداب والشيناب ، ولكل بدنة رئيس يطلق عليه لفظ " الشيخ " ويختار من أكبر العائلات التى تتكون منها البدنة ، ومرة أخرى تتفرع كل بدنة الى عدد من العائلات الكبرى Complex Families - يطلق عليها لفظ endo - فتضم مدينة شلاتين على سبيل المثال عائلات مثل : الفرحاناب والشويمات والجامعاب (١٠) والفراجاب والعامراب (عبابدة) وأبرق (١١) ولكل عائلة رئيس (رب العائلة) وهو أكبر الذكور سنا فى العائلة .

ومما هو جدير بالذكر هنا أن هذه التقسيمات القرابية الكبرى يكاد لا يكون لها وجود فعلى أوملموس فى الحياة اليومية العادية ، فالوحدة القرابية الحقيقية هى " العائلة " ولا تبدو أهمية هذه التقسيمات التى تعلوها (كالبدنة أو العشيرة) الا فى مواقف معينة ، كما هو الحال مثلا عند قيام علاقات مصاهرة ، أو عند اختيار مواقع الاقامة أو عند تمويل احدى القوافل التجارية ،أو عند وجود خلافات أو نشوب منازعات بين عدد من العائلات ، وان كانت تلك الأخيرة تكاد تكون نادرة ، وسنعود لتفصيل ذلك فيما بعد .

ومما له دلالته هنا أن لفظ " العمدة " - الذى يطلق على رئيس العشيرة - يكاد يختفى ليحل محله لفظ " الشيخ " دائما - وهو الذى يطلق على كبير البدنة على نحو ما أسلفنا - لكنه يطلق هنا على " أرباب العائلات " ، ربما ليضفى عليهم نفس المكانة الاجتماعية التى من المفترض أن يتمتع بها رئيس البدنة .

ونفس هذه التقسيمات والمسميات تطلق على التنظيمات الاجتماعية لدى البشارية .

فالبشارية يتفرعون الى عشيرتين كبيرتين abwa - s هما بشارية أم على وبشارية ام ناجى ، وتنقسم الأولى الى بدنات أصغر fwa-s مثل البلقاب والعامراب والليب ... بينما تضم الأخرى بدنات مثل الأشباديناب والعيساياب والدبكن (١٢) ثم تنقسم كل بدنة الى عدد من العائلات .

ومن الطريف أن نفس الأسماء التى تطلق على رؤساء العشائر والبدنات وأرباب العائلات عند العبابدة ، تطلق أيضا على البشارية ، فنجد لديهم عمدة العشيرة وشيخ البدنة ورب العائلة ، وما ينطبق عند العبابدة من ظهور العائلة باعتبارها الوحدة القرابية الفعلية فى الحياة اليومية وتوارى العشيرة والبدنة ، ينسحب هنا على البشارية كذلك .

ويبلغ تعداد الأهالى من العبابدة والبشارية فى منطقة المثلث ٢١٦ ١٢ نسمة ، كما تشير الاحصاءات القليلة المتوافرة عنهم (١٣) وهم يتوزعون كالتالى :

فى شلاتــين	٨٥٤ ٧ نسمة
فى أبى رماد	٣٥٠ ٢ نسمة
فى حــلايب	٠١٢ ٢ نسمة

ويمثل البشارية من هذا العدد أكثر من ضعف العبابدة فى المنطقة (٧٠٪ الى ٣٠٪ على التوالى) وذلك على الرغم مما سبق أن أشرنا اليه من أن بعض المراجع

قد ذكرت أن الجانب الأكبر من البشارية يعيشون فى السودان وأن الجانب الأكبر من العبابدة يعيشون فى مصر .

ويبدو أن زيادة عدد البشارية السودانيين بالمنطقة وامتلاكهم لقطعان أكبر من الإبل والأغنام قد جعلهم اكثر نفوذا من العبابدة المصريين ، حتى إن عمدة البشارية بالمنطقة ويدعى الشيخ محمد على حسين الخير هو عمدة المنطقة وقاضى القضاة بها ، ويترامى نفوذه ليشمل العبابدة والبشارية معا ، فى حين أن عمدة العبابدة الشيخ سر الختم محمد عثمان لا يتعدى نفوذه نطاق عشيرته (أعضاء بدنات وعائلات العبابدة بالمنطقة) .

ومهما يكن من شئ ، فإنه من الجدير بالذكر أن هذه الاحصاءات المستقاه من السجلات الرسمية فى الوحدة المحلية بالمنطقة (مركز شئون القبائل بمدينة شلاتين) لا يمكن

الارتكان اليها بكثير من الثقة ، نظرا لأن الأعداد المسجلة تمثل فقط من أمكن حصرهم من المستقرين فى مواطن الاقامة المذكورة (شلاتين - أبو رماد - حلايب) أو فيما حولها ، وهم ممن يترددون على الادارات المختلفة للانتفاع بالمعونات والخدمات والتسهيلات التى تقدمها الوحدة المحلية بالمنطقة ، بينما لم يسجل فى واقع الأمر الكثيرون من غير المستقرين ، نظرا لانتشارهم وتبعثرهم عبر مساحات واسعة فى الصحراء وبين أودية الجبال .

(٢)

على العموم فان منطقة الدراسة ، هى منطقة صحراوية شديدة الجفاف ، اذ يتراوح معدل سقوط الامطار فيها ما بين ٢٠ الى ٥٠ مم سنويا ، وهى أمطار متذبذبة يبلغ مداها الفترة من أواخر فبراير الى اوائل ابريل ، كذلك توجد على مسافات متباعدة بعض الآبار لكن أغلبها تكاد تكون مطموسة ، وكلها أمور أدت الى ان يقوم أسلوب الحياة فيها على وجه العموم على الرعى أساسا فى المراعى الطبيعية التى تتناثر فى تلك الصحراء الشاسعة ، والتى لايعرف معالمها غير الواضحة أو دروبها الوعرة ، ولا يتحمل قسوتها سوى مرتادوها الدائمون من البدو من العبابدة والبشارية .

وقد يعقب سقوط الامطار سيول جارفة تضيع معظم مياهها فى البحر [١٤]، لكن قد يستغل جزء منها فى الزراعة البسيطة التى يمارسها بعض الأهالى - مثل الشنتيراب (بشارية) والشناتير (عبابدة) الذين استقروا فى القرى أو الحلات settlements القليلة التى توجد بالقرب من مصبات الأودية المنحدرة بشدة من الجبل نحو السهل أو بالقرب من بعض الأبار ، حيث يزرعون بعض القرعيات والخضراوات والدخن والسرغوم بأساليبهم وأدواتهم التقنية المتدنية .

وينحصر الرعى هنا بطبيعة الحال فى الحيوانات القادرة على المواءمة مع الطبيعة الصحراوية القاسية والأراضى الجبلية الوعرة، ولذا فاننا نجد " الإبل " هى اساس الرعى فى تلك المنطقة، اذ هى من الحيوانات التى تقنع بشرب الماء على فترات متباعدة ،قد تصل أحيانا الى نحو عشرة أيام وربما أكثر، وذلك بحسب درجة حرارة الجو التى تصل فى أغلب الأوقات الى ٤٥ درجة مئوية، كما أنه يمكنها أن تعيش على بعض النباتات والأعشاب الطبيعية الجافة فى معظم الأحيان وتكتفى بها، وان كان ذلك يفقدها الكثير من وزنها ،كما

أنه يتسبب فى انقاص أعدادها بالمنطقة،وهو ما يمكن ملاحظته بسهولة فى أوقات الجفاف.

لكننا مع ذلك لا نستطيع أن نغفل أن نقص أعداد الإبل فى الوقت الحالى (وقت اجراء الدراسة) يعود أيضا الى الظروف الأمنية المفروضة على المنطقة والتى تحد كثيرا من تنقل الرعاة بين مصر والسودان .

ويربى رعاة الإبل الضأن والماعز أيضا ، وهى حيوانات صغيرة لا تعدم ظروف البيئة القاسية وسيلة أو أخرى لتوفير احتياجاتها الغذائية المتواضعة . ومن الملاحظ هنا أن النساء أساسا - وكذا صغار السن من الجنسين - هن اللاتى يقمن برعاية هذه الحيوانات الصغيرة وتربيتها فضلا عن بعض الطيور الداجنة ، هذا الى جانب قيامهن بممارسة بعض الأشغال اليدوية البسيطة مثل صنع الأكلمة (السجاد اليدوى) والدلايات والقرب والأوانى ... وكلها مصنوعات بسيطة تعتمد على الخامات المحلية مثل سعف النخيل ولحاء الأشجار وما توفره الحيوانات ذاتها من صوف وشعر ووبر ، وعلى العموم فأغلب هذه المصنوعات تستهلك محليا .

وطبقا لقوائم حصر الثروة الحيوانية فى المنطقة [١٥] فإن عدد الإبل يبلغ نحو ٤٠٠٠٠ رأس ونحو ٧٥٠٠٠ من الضأن والماعز . وعلى الرغم من أن عدد الإبل لايزيد كثيرا عن نصف عدد الأغنام ، فان الاهتمام بالإبل يأتى دائما فى المقدمة ، فهى تعتبر الثروة الحقيقية بالنسبة للفرد أو للجماعة القرابية أو القبلية التى ينتمى اليها ، حتى بالنسبة لهؤلاء الذين استقروا بالمدن أو بالقرى واحترفوا حرفا جديدة أو التحقوا بالوظائف الحكومية أو افتتحوا متاجر متواضعة ... فان أول ما يصبو اليه الفرد منهم عندما يتوافر لديه قدر مناسب من المال هو المشاركة فى تجارة القوافل التى يمارسها أعضاء من عشيرته أو بدنته ، وهذه القوافل الى جانب ما تحمله من سلع غذائية وبضائع استهلاكية تشمل أيضا الاتجار فى الإبل ذاتها، حيث تجد لها فى مصر سوقا رائجة (دراو - امبابة) ويتراوح سعر الرأس من الإبل ما بين ٨٠٠ الى ١٢٠٠جنيه وتتزايد الأسعار كلما اتجهنا شمالا حيث تتضاعف تقريبا فى سوق امبابة . أما بالنسبة للضأن والماعز فانها تستهلك محليا ولا يتعدى سعر الواحدة منها ٨٠ جنيها .

ويقوم البدو اثناء تحركهم بقطعانهم فى الصحراء وتجوالهم بها عند سفوح الجبال أو فى بطون أوديتها بجمع والتقاط بعض أنواع النباتات الطبيعية والأعشاب الطبية ، مثل حلف البر وشجر الغزال والحرّجل والسنامكى والدمسيسة ... وغيرها ممايستخدم فى طب الأعشاب ، الذى أضحت تجارته فى أيامنا هذه سلعة نقدية شديدة الرواج . ولعل أشهر البدنات فى هذا المجال هى جماعات الحرناب التى ينتمى أعضاؤها الى العبابدة ، اذ أن لهم دراية وخبرة واسعتين بأنواع تلك النباتات واستخداماتها ، خصوصا النساء منهم اللاتى يتفوقن فى هذا المجال على الرجال .

وإلى جانب الرعى والتجارة وقيام بعض الزراعة وجمع الأعشاب والنباتات الطبية وانخراط البعض فى العمل بالمدن فى الوظائف الحكومية أو بعض الحرف البسيطة أو افتتاح بعض المتاجر المتواضعة لبيع السلع الاستهلاكية أو العمل لدى أصحابها ، يوجد بين الاهالى – ولكن بأعداد متضائلة – من يعتمدون على صيد الأسماك وجمع بعض القواقع والمحارات من على شاطئ البحر ، وأغلبهم من الكرجاب أحد فروع العشباب المنحدرين من العبابدة . وربما تعود قلة عددهم إلى النظرة التى لا تخلو من كثير من الازدراء والاحتقار التى ينظر بها البدو عموما – وخصوصا الرعاة منهم – الى كل المشتغلين بأى حرفة غير حرفة الرعى ، وعلى وجه الخصوص الى الصيادين الذين ينعتونهم بـ " السماكة " .

وصيادو الأسماك وجامعو المحارات يعتمدون فى غذائهم أساسا على منتجات البحر عكس الحال بالنسبة لرعاة الإبل الذين يأنفون من تناولها الا على فترات متباعدة .

والى جانب الاستهلاك المباشر لمحصول الصيد ، فان ما يزيد على الحاجة يطرح للبيع سواء بحالته الطازجة أم بتجفيفه وتمليحه .

ومما هو جدير بالذكر أن أعمال الصيد والاعداد له هى من اختصاص الرجال وحسب وكذلك عمليات البيع التى تقوم عليها ، بينما يترك للنساء عمليات تجهيز الأسماك كغذاء أو تجفيفها وتمليحها لبيعها فيما بعد ، وهو نفس الحال بالنسبة لمجال الزراعة البسيطة التى تقوم على الأمطار

أو بجوار الآبار ، إذ ينقطع لها فى الأغلب النساء – وكذا الصغار – من دون الرجال فضلا عن قيامهن – عند الرعاة – بتربية الحيوانات الصغيرة والدواجن على ما ذكرنا من قبل . هنا يمكن أن نتوقف قليلا إزاء ما سبق ان ذكرناه فى دراسة أخرى (١٦) من ان

التقاليد المرتبطة بالعمل تجعل الرجل هو المسئول عن كافة الأنشطة الاقتصادية ، وهى الأنشطة التى تدر دخلا ملموسا ، أو القابلة للتداول فى السوق ، بينما حرمت تلك التقاليد المرأة من كل تلك الأنشطة وجعلتها تنفرد بالأعمال المنزلية ، أو الخدمات التى ليس لها طابع اقتصادى انتاجى مباشر وملموس (١٧) باستثناء اضطلاعها مثلا بتربية بعض الطيور المنزلية أو استخلاص منتجات الألبان أو شغل بعض الحلى أو القيام ببعض أعمال التطريز والحياكة أوصنع بعض السلال الخوصية المجدولة من سعف النخيل والأدوات المنزلية الصغيرة . فهذه المهام وان كان لها قيمتها الاقتصادية بلا شك، فإنها لا تدخل بأى حال من الأحوال فى عمليات التداول عن طريق السوق ، وانما هى وحسب من أجل الاستهلاك أو الاستخدام المنزلى المباشر .وكلها أمور ينبغى أن يترفع عن أدائها الذكور أو أن يشاركوا فيها عموما، باستثناء الصغار منهم . فالمجتمع (فى الدراسة المشار إليها) يعيب على الرجل مجرد تحدثه عن مثل تلك الأعمال فى مجالس الرجال ، ويحقر من شأنه إن هو تعاون مع المرأة فى إنجازها .

أما فى مجتمعنا الحالى (مثلث حلايب)، فإن الأمر قد يختلف بعض الشئ عما سبق أن قلناه ، فانشغال المرأة برعاية الأغنام والماعز وتربية الدواجن وقيامها بصنع بعض المشغولات اليدوية فضلا عن اضطلاعها بالنشاط الزراعى ، وان كان الناتج من كل ذلك يذهب معظمه للاستهلاك المباشر فعلا ، فان الباقى منه قد يدخل فى عمليات التداول عن طريق الأسواق المحلية ، بل الأكثر من هذا أن ناتج عمليات جمع النباتات والأعشاب الطبية - وهو ميدان تتفوق فيه المرأة على الرجل على ما ذكرنا - يدخل بطريق مباشر وأساسا الى السوق للتداول عن طريق النقد .

ويمكن أن نستنتج من هذا ان الأمر هنا يتعلق ليس بعملية الإنتاج فى ذاتها بقدر ما يتعلق بعملية تسويق ذلك الانتاج والتى هى من اختصاص الرجال دون منازع .ربما لأن التسويق يحتاج إلى الدخول فى علاقات مباشرة مع أطراف من خارج المجتمع ، والبدو عموما - وهم أصلا متشككون فى الأغراب - ينأون بنسائهم عن الاختلاط بالغير ، وليس لاختلاف مكانة المرأة عن الرجل على النحو الذى خلص اليه التفسير فى الدراسة التى أشرنا اليها .

** ** ** **

ومهما يكن من شئ ، فقد زاد الطلب مؤخرا على الأسماك الطازجة والقواقع وبعض أنواع المحار من جانب بعض كبار التجار فى السويس ودمياط ومن مندوبى الفنادق والقرى السياحية المنتشرة شمالا على ساحل البحر ، لكن حصيلة الصيد فى الأغلب تكون متواضعة للغاية ، نظرا لقلة عدد الصيادين من ناحية ، واعتمادهم فى الصيد من الناحية الأخرى على أساليب تقنية تقليدية كالمراكب البدائية (الفلايك) والشباك اليدوية بل وحتى السنار ، فضلا عن عدم توافر إمكانات النقل والتخزين خاصة وأن مراكز تجمعهم تنتشر على مسافات متباعدة على الساحل (وادى الجمال - حماطة - سطايح - المنازل - البوابة - الحميرة ...) لذا فقد ظهر الى جانب هؤلاء الصيادين من الأهالى صيادون آخرون ، وافدون من مناطق أخرى - مثل السويس وبورسعيد ودمياط ... - بأدواتهم المستحدثة والتى يمدهم بها بعض كبار تجار الأسماك فيها ، وان كان عدد هؤلاء الوافدين لا زال قليلا ، كما انهم لا يقيمون بالمنطقة الا لفترات محدودة قد لا تتجاوز الأسبوعين فى كل مرة ، هى الوقت الذى تستغرقه عمليات الصيد ، ثم يعودون بعد ذلك من حيث أتوا .

وتتركز رحلاتهم فى المنطقة الواقعة ما بين شلاتين ورأس حدربة فهى - على ما يقولون - افضل المناطق لصيد الأنواع الجيدة من البورى والبياض والشعور والمرجان والتحريب والبهار والشمورى ... وخصوصا خلال الفترة ما بين شهرى أكتوبر ومارس ، أما جامعو الاستاكوزا والمحار فان نشاطهم يتركز خلال شهر أغسطس .

على العموم فانه ليست ثمة علاقة تجمع بين السماكة من أهالى المنطقة وهؤلاء الصيادين الوافدين .

وفى الوقت الراهن قامت مؤسسة الثروة السمكية بالتعاون مع الإدارة المحلية بتنفيذ مشروع " شرم اللولى لصيد الأسماك " بهدف الإسهام فى تطوير اقتصاد الصيد التقليدى وذلك بمنح بعض الصيادين فى المنطقة القروض ومدهم بالمعدات الحديثة من " لنشات " ميكانيكية وشباك حديثة ومعدات للحفظ (ثلاجات) ، ومع ذلك فان ناتج عمليات الصيد لازال حتى الآن لا يتعدى أقل من طن من الأسماك أسبوعيا ، وهو معدل منخفض بالقياس الى الثروة السمكية المتاحة بالمنطقة .

** ** ** **

نخلص من كل هذا الى ان نمط الحياة الاقتصادى الذى يسود فى المنطقة يقوم على أساس الاقتصاد المختلط ، بمعنى أنه يجمع ما بين الرعى والتجارة والحرف اليدوية والصيد وجمع النباتات الى جانب القليل من الزراعة فى المناطق شبه المستق ، وكذلك العمل فى المدن بالوظائف الحكومية أو بالتجارة أو فى المجال الحرفى ... لكن ليس معنى هذا وجود نظام محكم ودقيق للتخصص بمعناه الحقيقى أو لتقسيم العمل ،ربما باستثناء قيامه على أساس الجنس (ذكور - إناث) أو أحيانا على أساس السن (كبار - صغار) على ما رأينا ، فكل هذه الأنشطة تكاد تكون متداخلة بعضها فى بعض [١٨] ، ومع ذلك فان رعى الإبل يأتى دائما فى المقدمة لما للإبل من أهمية من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية معا ، إذ أن امتلاكها يضفى على صاحبها مكانة اجتماعية عالية بين أصحاب الأنشطة الاقتصادية الأخرى ، لما تدره من عائد لا ينافسها فيه أى نشاط معيشى أواقتصادى آخر . وفى هذا الصدد يذهب د . أحمد أبو زيد [١٩] الى أن الشخص الواحد قد ينظر الى نفسه ويحب من الآخرين أن ينظروا إليه على أنه ينتمى إلى نمط اقتصادى معين بالذات ، وان كان ذلك لا يمنع من قيامه بعدد من الأنشطة الاقتصادية الأخرى .

فالبدو مولعون برعى الإبل وعليه يقوم أسلوب المعيشة عندهم ، حتى انهم قد يهملون ما عداها من مصادر الثروات الأخرى فى بيئتهم . فهناك إمكانات مادية وطبيعية تتمتع بها المنطقة يمكن - إن أحسن استثمارها بطريقة جادة - أن تقوم عليها أنماط معيشية أخرى وأشكال اقتصادية أكثر إيجابية ، كاستغلال الساحل والجبال فى إقامة قرى سياحية ، وتشييد الطريق من القصير الى حلايب ماراً ببرنيس التى يمكن ربطها بأسوان ، وإنشاء ميناء بحرى وآخر جوى لنقل الحجيج الى الأراضى الحجازية ، وترشيد صيد البحر بطرق حديثة وبأساليب غير تقليدية ، واستزراع الأراضى التى تجود تربتها ويمكن ريها عن طريق إنشاء الخزانات والاهتمام بتطهير الآبار المطموسة ، والعناية بالمراعى الطبيعية ، وترشيد جمع النباتات والأعشاب الطبية ، إلى جانب توفير الخدمات الصحية المختلفة فى مجالات الصحة والتعليم والمواصلات والاتصالات والترفيه واستكمال البنية الأساسية والإسكان فى المدن الرئيسية الثلاث ... ناهيك عن الاهتمام بالنشاط التعدينى حيث تجود المنطقة بالعديد من الخامات كالمنجنيز والفوسفات والرخام والجرانيت [٢٠] .

لكن كل هذا يعد أمورا هامشية - حتى وقتنا الحالى - بالمقارنة بالنمط البدوى السائد ، والذى يتسم بعدم التنوع فى مصادر الثروة المتاحة بالبيئة وان كان اقتصاد المنطقة اقتصاداً مختلطاً على ما رأينا ، لكنه اقتصاد معيشى أساسا أى أن الناس هنا منشغلون طيلة الوقت بمورد الطعام اليومى أو الفصلى دون الاهتمام بالاستثمار من أجل المستقبل ، وهو ما يحتاج لتضافر الجهود الأهلية والحكومية معا .

(٣)

نحاول هنا ان نلقى نظرة على " المسكن " لدى اهالى منطقة المثلث ، ليس باعتباره أحد أهم جوانب الثقافة المادية هناك - وان كان هو كذلك بالفعل - وانما لنستخلص منه المعنى الاجتماعى الذى يحويه أو الدلالة الاجتماعية التى تغلفه .

وأول ما يطالعنا فى هذا الصدد هو التماثل الشديد بين مساكن العبابدة ومساكن البشارية . فحياة البداوة التى يحياها كل منهم والتى تقوم على التجول والترحال الدائمين - خصوصا اذا اشرنا الى رعاة الإبل منهم - تتطلب أن يكون المسكن بسيطا ، يسهل حله وحمله من وقت الى آخر ومن مكان الى مكان . لذا فان مساكنهم هى مساكن غير مبنية ، فهى عبارة عن خيام من الشعر أو من القماش السميك أو من الخيش أو هى بيوت مصنوعة من الجدائل النباتية المأخوذة من سعف نخيل الدوم ويطلقون عليها ulikab وقد يطلقون عليها أيضا umit ان كانت مجردة عشة من الصفيح كتلك التى يشيدها صيادو الأسماك بالقرب من الساحل ويتوقف التباين فى شكل المسكن أو المواد التى يصنع منها على طبيعة البيئة التى يقام فيها المسكن كما يتوقف على نوع الحرفة التى يحترفها قاطنوه ، وهو ما يتضح فيما يلى .

فأبسط أشكال المساكن لديهم ، والتى تبدو متناثرة بشكل عشوائى على مسافات متباعدة فى تلك الصحراء الشاسعة او بين أودية الجبال عبارة عن خيمة تقوم على أعمدة أو على دعامات غليظة من جذوع الأشجار ، تحمل فوقها فروعاً رفيعة طويلة ، وبواسطة الحبال تتشابك الأعمدة التى تمثل جوانب الجدران ، مع الفروع الطويلة التى تمثل دعامات السقف . ويغطى الهيكل من الخارج بطبقة من الحصير المجدول ضيق المسام ، ومن

الداخل تكسو الهيكل طبقة من القماش أوالصوف ، وتترك على أحد الجوانب فتحه تمثل الباب الذى يسدل عليه ستار يحجب الرؤية عما بداخله .

وتشتمل الخيمة على أثاث فى غاية البساطة ، فهو عبارة عن قطع من الحصير السميك والخوص المجدول ، توضع فوقها قطع أخرى من الصوف و الخيش لتقوم مقام الأسرة والمقاعد . ويشمل الأثاث أو الخيش لتقوم مقام الأسرة والمقاعد . ويشمل الأثاث أيضا منقولات أخرى معظمها لتجهيز الطعام ولحفظ الماء والألبان ومنتجاتها كالقدور والأوعية المصنوعة من الجلد والخوص ، فضلا عن بعض أدوات الزينة كالمفارش المزركشة والعقود التى تصنع من الخرز أو من قشور المحار . وجميعها توضع على الأرض باستثناء بعض الأوانى الصغيرة التى تتدلى بحبال من دعامات الخيمة .

وعند أحد جوانب الخيمة من الخارج تفرش الأرض بالقش المضغوط بعد أن يبلل بقطرات من الماء . حيث تجلس النساء لاعداد الطعام أو للقيام بعمل بعض المشغولات اليدوية كالعقود أو للتسامر فيما بينهن . كما توجد بالقرب من مجلس النساء حفرة صغيرة تحيطها الحجارة ، وتملأ بالأعشاب الجافة وقطع الخشب والفحم ، وهى تمثل الموقد الرئيسى الذى يطهى فيه الطعام ، وهناك حفرة أخرى لكنها أصغر تستخدم فى عمل القهوة gabana وهو المشروب الرئيسى لديهم .

ومن الطريف ان النساء هن المسئولات عن تجهيز الخيمة سواء بتوفير معظم الخامات التى تصنع منها أم المنقولات التى تحتوى عليها ، فعلى النساء أثناء تجوالهن بحيواناتهن الصغيرة أن يجمعن فروع الأشجار المناسبة والأعشاب الجافة اللازمة لعمل الهيكل الذى يقيمه الرجال ، وهو الاسهام الوحيد للرجال فى هذا المقام، باستثناء قيامهم بجمع فروع الأشجار الغليظة وجذوعها التى لا تستطيع النساء قطعها من الاشجار وحملها الى محل الاقامة . كذلك فان النساء هن اللائى يجدلن الحصير وينسجن الأقشمة ويضفرن الحبال ، وهن اللائى يقمن بتغطية هيكل الخيمة من الخارج وبكسوته من الداخل ، فضلا عن قيامهن بصنع كل المنقولات الموجودة داخل الخيمة باستثناء بعض القدور والأوعية الفخارية التى يتوافر على صنعها بعض الرجال او التى تشترى من القرى والحلات التى يحطون فيها أو المدن التى يمرون به (٢١) .

وعند العزم على الرحيل ، تحل الخيمة ويجمع ما تحتوى عليه ، وتحمل على ظهور الإبل التى تنقلها حيث المقر الجديد ...

أما فى التجمعات شبه الثابتة التى تتمتع بشئ من الاستقرار فى بعض القرى أو حول بعض المدن ، فان المسكن التقليدى للعبابدة يتخذ شكل عشة مستطيلة الشكل bakkar تبنى من الألواح الخشبية وفروع الأشجار او من قطع الصفيح أو الكرتون ثم تغطى من الخارج بخليط من الرمل والقش والجبس ، ويغطى السقف الذى يبدو منحدرا بفروع الأشجار وسعف النخيل ، ولاتوجد بالكوخ منافذ باستنثاء الباب . وفى الأغلب يحاط الكوخ بسياج من الأغصان الشوكية ليضم فناءً متسعا تتجمع فيه الحيوانات الصغيرة ليلا . ويقسم الكوخ من الداخل الى عدة اقسام بوساطة قطع من الحصير أو بستائر من القماش ليفصل بين الصغار والكبار وبين الاناث والذكور . ويستخدم أحد الأقسام كمخزن للمؤن والأوعية والأوانى ، فضلا عن كونه " مطبخا " لاعداد الطعام . وتفرش أرضية الكوخ بالحصير وتوضع الوسائد على الجوانب أ, فى الأركان . وقد يشتمل الكوخ على بعض الأسرة الخشبية - وكذا المقاعد المصنوعة من الحبال - وتحفظ أسفلها بعض منقولات الكوخ ، ثم تغطى بالحصير أو بالقماش . وقد يوجد بالكوخ أيضا صندوق خشبى أو من الصفيح لحفظ مثل تلك الأشياء . والرجل هو المسئول عن تشييد الكوخ - كهيكل وكبناء - أما المرأة فهى المسئولة عن تعميره وتجميله (أى اعداد الأثاث) .

وهناك نمط ثالث للاقامة ، شيدته الادارة المحلية بالمنطقة من الطوب والأسمنت، فعلى سبيل المثال يوجد ٦٠ وحدة سكنية بمدينة شلاتين عبارة عن مساكن نمطية مربعة الشكل أو مستطيلة ، وتتكون من طابق واحد يشتمل على حجرتين فضلا عن دورة مياه ومطبخ ، ويحاط المسكن بفناء صغير (حوش) ، تطل عليه النوافذ من كل جانب .

ومما يسترعى الانتباه هنا أن شاغلى هذه الوحدات السكنية النمطية هم من موظفى وعمال الادارة المحلية ، والقليل جدا من البدو وأغلبهم من كبار السن والنساء والأطفال ، فالبدو عموما يعزفون عن الاقامة فى المساكن الثابتة ، مهما كانت مجهزة بالوسائل الحديثة أو مشيدة تشييدا عصريا . فهى لا تتناسب مع حياة التنقل والترحال التى يعشقونها الى أبعد الحدود مع ما فيها من مشقة وشظف ، وربما من أفضل ما قيل هنا على لسان أحد رعاة

الإبل وله دلالته الواضحة ، اذ أنه يعبر أحسن تعبير عن نظرة البدوى الى هذا النمط من المسكن هو " إننا نشعر بالاختناق حين نحل بأحد هذه المساكن التى تشبه العلب " وهو هنا يذكرنا بما نبهت اليه سوزان دنيار (٢٢) فى معرض حديثها عن التقليدى والحديث من الأبنية من ضرورة أن يضع المسئولون فى اعتبارهم عندما يقررون تشييد مساكن لأهالى منطقة ما ، مسايرة الأنماط المختارة لرغبة الأهالى وحاجتهم ، فضلا عن مواءمتها للظروف البيئية السائدة .

ويصرف النظر عن مشروعات التخطيط العمرانى الحالية والجهود المبذولة لاستكمال المقومات العمرانية المختلفة فى المراكز الحضرية الثلاثة ، وكذلك فى بعض التجمعات الصغيرة فى المنطقة مثل نقطة أبرق ووادى خريط وأبو غصون والعلاقى ... نلقى نظرة على تلك الصحراء المترامية الأطراف لنتعرف على طريقة الأهالى فى اختيار مواقع اقامتهم ونشاطهم الرعوى فيها .

وقد تبدو الصحراء - على الأقل بالنسبة للغريب ولأول وهلة - كما لو أنها تفتح ذراعيها لأى قادم اليها ليقيم عشوائيا فى أى مكان منها أو ليرعى حيثما يشاء ، خصوصا أنه لا يلوح أى مظهر من مظاهر " الملكية الخاصة " فيها . غير أنه بالنظرة المتأنية والمدققة يتضح أن الأمر مخالف لذلك الى حد بعيد (٢٣).

فمناطق الاقامة ومناطق الرعى فى تلك الصحراء ، وان كانت عرضة باستمرار للتغيير بانتقال قاطنيها - أو مستخدميها -ينبغى أن يراعى عند اختيارها عدة اعتبارات وشروط يعود أغلبها الى الظروف البيئية والعوامل الطبيعية فيها ، ويعود البعض الآخر الى عوامل اجتماعية وظروف سياسية (بعضها مؤقت). وكلها ظروف وعوامل يدركها البدوى جيدا باعتبارها تراثاحضاريا ينحدر اليه عن طريق الأسلاف، والتى يغفل عنها فى الأغلب غير الخبير بها .

فلكى يقيم البدوى مسكنه المؤقت أو شبه الدائم ، ينبغى أن يختار موقعا فوق ربوة عالية ، على حافة الوادى الجبلى أو على مصطبة أحد أوديته الفرعية . وذلك تفاديا لمخاطر السيول الجارفة والمفاجئة من ناحية، وابتعادا عن مناطق زحف الكثبان الرملية من الناحية الأخرى .وفى نفس الوقت ينبغى أن يختار ذلك الموقع بحيث يكون أقرب الى أحد مصادر

المياه الطبيعية (بئر مثلا) ومشرفا على مساحة واسعة من المراعى الملائمة ، وان كنا نلحظ أن الإبل ترعى على مدار أيام بل وأحيانا أسابيع فى باطن الصحراء مبتعدة بمسافات شاسعة عن مقر اقامة أصحابها .كما ينبغى أن يكون المقر المختار مطلا على البحر أو قريبا من الساحل ، حيث يوجد الطريق الرئيسى الذى يصل ما بين الشمال والجنوب ، أو على الأقل يكون مرتبطا به بمدقات ترابية يمكن استخدامها فى يسر عند الحاجة الى المياه التى تنقلها السيارات فى صهاريج خاصة الى مراكز التجمع العمرانية .

كما ينبغى أن يراعى البدوى قبل اختيار موقع اقامته أو رعى ابله ومسارها عدة شروط اجتماعية واعتبارات سياسية أهمها ما يتعلق بطبيعة العلاقات القائمة بين العشائر والبدنات بحيث يختار الموقع الذى ييسر له سبل التعاون والتضامن مع الآخرين من ناحية ، ويدرأ عنه المنازعات والخلافات التى (قد) تنشأ فيما بينهم من الناحية الأخرى. وفضلا عن كل ذلك فانه فى يومنا هذا ، وطبقا لدواعى الأمن وللظروف السياسية السائدة التى تحكم العلاقات بين مصر والسودان ، وما نجم عنها من مواقف غير طبيعية - لكنها مؤقتة - فانه ينبغى عند اختيار المواقع - خصوصا تلك التى تقع بالقرب من مناطق الحدود الفاصلة بين البلدين - أن يتم ذلك بالتنسيق فى المقام الأول مع قوات الأمن وحرس الحدود فى تلك المناطق .

أما أماكن الإقامة التقليدية فى منطقة المثلث ، كما هو الحال فى شلاتين وحلايب وأبو رماد وأبرق وغيرها ، وقبل أن تظهر إلى الوجود المظاهر الحضرية المستحدثة أخيرا فى شكل مساكن نمطية وطرق مخططة ، فما هى الا حلات يمكن أن نطلق عليها مجازا مصلح " قرية " وهو ما يشير اليها الأهالى برطانتهم باسم ussi .

(٤)

ونظريا تتكون كل قرية أو حلة من عدد من العائلات الكبرى أو البدنات التى تقوم على نظام الانتساب فى خط واحد unilineality هو دائما خط الذكور patrilineage فكل جماعة من تلك الجماعات يرتبط أعضاؤها بعضهم بالبعض بروابط الدم العاصبة (أقارب عاصبون agnates) أى أنهم ينحدرون فى خط الذكور من سلف مشترك تعرف الجماعة باسمه تمييزا لها عن الجماعات القرابية الأخرى التى ينتسب أعضاؤها الى أسلاف آخرين . فعلى سبيل المثال تضم مدينة شلاتين عائلات مثل الفرحاناب نسبة الى مؤسسها

فرحان ، والجامعاب (جامع) ، والفراجاب (فراج) ، والعامراب (عامر) ... وغيرها مماسبق أن ذكرناه سلفا ، ومما له دلالته هنا أن اللفظ (آب) الذى يلحق بمعظم هذه الأسماء يعنى (أولاد) .

وقد سبق أن أشرنا الى أن الوحدات القرابية الكبرى (كالعشيرة مثلا) يعتبر وجودها وجودا نظريا وحسب - باستثناء ظهورها فى بعض المواقف - اذ أن الوحدات الاجتماعية الفعلية أو الواقعية التى يتعاون أعضاؤها بشكل مباشر فى تصريف شئون الحياة اليومية عندهم هى وحدات أصغر تندرج كأقسام تحت تلك الوحدات القرابية الكبرى (أى من داخلها) . هذه الوحدات الصغرى والتى يشير اليها الأهالى باسم endo على ما سبق ذكره هى ما يعرف فى الأدبيات الأنثروبولوجية بالأسر المعيشية ، أو الجماعات المنزلية ، أو أهل البيت ، ترجمة للمصطلح الانجليزى household ، وهى تتخذ فى الأغلب شكل الأسر المشتركة joint families التى تضم الى جانب رب الأسرة وزوجته) وربما فى حالات محدودة للغاية : زوجاته (كل الذكور المتزوجين مع زوجاتهم وأولادهم ، وكذا غير المتزوجين ، فضلا عن الإناث غير المتزوجات أو اللائى كن متزوجات (المطلقات والأرامل) ، مع وجود بعض الاستثناءات كانبثاق أسرة نووية nuclear Families أو زواجية conjugal families أخرى منها (٢٤).

ومع ذلك فان الوحدات القرابية الكبرى ذات الوجود النظرى - كما وصفناها - تظهر فعليا فى عدة حالات محددة ، كما هو الحال مثلا عندما يسأل شخص - بوساطة غريب - عن انتمائه فيشير الى اسم " البدنة " أو الوحدة القرابية الكبرى التى ينحدر منها أو التى ينتسب اليها عن طريق الآباء والأجداد (فى خط الذكور دائما) وكذلك عندما تحدث بعض الخلافات بين أسرتين تنتميان الى بدنتين مختلفتين ، أو عندما يحتاج موقف ما - كما هو الحال مثلا فى مجالات العمل المختلفة كالمشاركة فى تجارة كبيرة ، أو فى تسيير قوافل الإبل - الى التعاون بين عدد أوفر من الأشخاص وتعاضدهم ، فان كل شخص يميل الى الانضمام الى الاشخاص الذين ينتمون الى نفس البدنة التى ينتمى اليها هو ذاته ، وكذلك الحال مثلا عند الاختيار للزواج فيفضل الاختيار - فى الأغلب - من داخل البدنة Indogamy إلى غيرذلك من أمور وصور فى الحياة تعمل على تقوية

البدنة (أو الوحـدة القرابية الأكبر مـن العائلة) دائما من الخارج ، فتبدو - على الأقـل بالنسـبة للغريب - وحدة واحدة متضامنة ازاء الوحدات أو التكتلات القرابية الأخرى رغم ما بداخلها من تمايز فى عضويتها (لانها تتكون من عائلات مختلفة) . وهذه هى نفس الصورة التى كان قد رسمها رادكليف براون (٢٥) منذ أكثر من أربعين عاما حين أشار الى وحدة جماعة البدنة The unity the Lineage group.

ويفصل بين أكبر الذكور الأحياء من أعضاء الأسر المشتركة (الإندو) ومؤسسى البدنة (الفوا) التى ينتمون اليها من غير الأحياء عمق زمنى قد يصل الى خمسة أو ستة أجيال . ويختلف العمق هنا بطبيعة الحال من جماعة الى أخرى ، لكن الظاهر أن أعضاء الأسر المعيشية الحاليين يندر أن يتذكروا التسلسل الجينولوجى (شجرة أنسابهم) - المباشر والصحيح ، ربما باستثناء بعض كبار السن منهم أو المعمرين ، الذين قد يحتفظون بتسلسل أنسابهم لدواعى الفخر والمباهاة فى المقام الأول (٢٦) . فأعضاء الأسر المعيشية الحاليون - من غير هؤلاء - غالبا ما تقل اهتماماتهم بالتعرف على أسلافهم من الأجيال البعيدة ، اذ يصعب عليهم تحديد درجة القرابة الفعلية التى تجمعهم أو تفصلهم عن أولئك الأسلاف بدقة ، لذلك فانهم فى الأغلب يميلون إلى ضغط عدد الأجيال الفاصلة بين الأحياء ومؤسس البدنة التى ينتمون اليها ، وذلك باسقاط عدد من الأسماء المسلسلة أو القفز فوقها .

ومـن ناحيـة أخـرى ، فإن البعض يخشـون الافصـاح صراحـة عن أصولهم الأولى بسـبب الأوضـاع الحالية التى تصنفهم إلى سودانيين ومصريين ، مما قد يتسبب فى فقدانهم لهويتهم أو انتمائهم " الرسمى " الى أحد الجانبين ، خصوصا وأن الانتماء الى جانب ما قد يتيح الفرص أمامهم للحصول على خدمات وتسهيلات مما تقدمها الإدارات الحكومية المختصة قد لا تتاح على الجانب الآخر ، كما هو الحال مثلا فيما تقدمه الإدارة المصرية المعنية بمجالات مختلفة كالتعليم والمرافق وتوفير فرص العمل وتقديم المعونات المالية والعينية الأخرى ...

ومع ذلك فـان الانتمـاء الى " اسم " مؤسس البدنة (أو جماعة الفوا) يظل أحد أهم العوامل - ان لم يكن أهمها جميعا - الذى يؤكد وحدة تلك الجماعات وتماسكها ، حتى وان

حاول البعض اخفاء - أو عدم الافصاح عن - تسلسلهم الجينولوجى خصوصا بالنسبة للغريب، فى الوقت الراهن على الأقل .

ويزداد الأمــــر صعوبــة بالنظر من الخارج الى جماعات الـ (فوا) أى باعتبارهــا جــزءً أو قسما من وحدة قرابية أكبر هى العشيرة (أو الأبوا) التى تعتبر أكبر وحدة قرابية فعلية ، وذلك على العكس مما يذهب اليه البعض من اعتبار القبيلة tribe - وهى مصطلح " سياسى " فى المقام الأول وليس مصطلحا قرابيا - هى الوحدة القرابية الكبرى فى مثل تلك المجتمعات التقليدية . فالتسلسل الجينولوجى الدقيق والصريح فى العشيرة لا يمكن تتبعه بسهولة - بل ربما يستحيل تتبعه بدقة وصراحة - اذ أن كافة الجماعات قد انحدرت من أصول بعيدة ومتباينة ، جـاءت مــن أنحــاء متفرقة من مصر والسودان بل ومن مناطق أبعد من ذلك بكثير على مدى زمنى واسع وتاريخ طويل ، وقد بدا ذلك جليا من تناقض أقوال بعض " الاخباريين " وأحيانا تضاربها ، على الرغم من اتفاق بعضهم فى انتماءاتهم القرابية - حول الأصول القرابية الأولى والحقيقية أو المتخيلة فيما وراء " البدنات " ، كادعاء البعض انتسابه الى عشيرة معينة على غير الصحيح ، أو بسبب التداخل فى الأنساب نتيجة الصراعات القديمة بين العشائر المختلفة .

ومع ذلك فان الأسر المعيشية الحالية ، والتى يفترض فيها أنها تنحدر من احدى الجماعات القرابية الأكبر ، يفضل أعضاؤها الاقامة فى مساكن متجاورة داخل احدى الحلات أو احــدى القرى ومعنى ذلك أنه حتى فيما يتعلق بالاقامة ، فان تلك الأسر تتبع الخط الأبوى ، أى انها تتبع قاعدة الاقامة فى خط الذكور Patrilocal وقد يبدو ذلك واضحا بجلاء عندما يشرع أحد الشبان فى الزواج فانه ينبغى أن يأتى بعروسه لتقيم بين أعضاء أسرته المباشرين سواء فى نفس المسكن - ان كان من الاتساع بحيث يسمح بذلك - أو فى مسكن آخر مجاور ، بينما تنتقل الفتاة عند زواجها إلى محل إقامة أسرة زوجها . صحيح أنه فى السنة الأولى من الزواج قد يحدث عكس ذلك بمعنى أنه ينبغى على الشاب ان يقيم فى مسكن أهل عروسه ، أو بالقرب منه ، غير أنه فيما بعد يحق للزوج ان ينتقل مع زوجته ليقيم بين أهله هو إقامة دائمة .

ويمتد الانتماء القائم على الروابط العاصبة) أو الدموية من جهة الأب (وكذلك فيما يتعلق بضرورة - أو على الأقل تفضيل - الإقامة فى مساكن متقاربة ، إلى مواقع الرعى حيث يشترك الأقارب العاصبون فى الأغلب فى مجالات الأنشطة الاقتصادية المختلفة التى تتسم بالتعاون والتساند الوثيقين ، هذا الى جانب ما سبق ذكره من المشاركة فى تجارة القوافل التى تقوم فى الأغلب على أساس الروابط العاصبة لما يفترض فيها من توافر عنصر الطمأنينة . كذلك قد يطلق اسم احدى العشائر أو البدنات الكبرى على موقع رعى معين فى الصحراء أو على منطقة آبار بعينها - كما هو الحال مثلا فى " أبرق " - وذلك على الرغم من عدم ملكية أعضاء تلك العشيرة أو البدنة لذلك المرعى أو لتلك المنطقة ملكية خاصة ، وهو الأمر الذى يجعل من الممكن أن يرتاد ذلك الموقع أعضاء من بدنات وعشائر أخرى مختلفة ، للانتفاع بما يوجد فيه موارد .

نخلص من ذلك الى أن مجتمع البحث يمكن أن يصنف أنثروبولوجيا بأنه مجتمع أبوى صريح ، سواء كان ذلك على مستوى العشيرة أم البدنة أم حتى الأسرة المشتركة ، وسواء كان ذلك فيما يتعلق بتسلسل الأنساب Patrilineality أم بمحل الإقامة Patrilocality أم حتى ما يرتبط بتقلد السلطة Patriarchy .

ومع ذلك فانه من ناحية أخرى قد تظهر بعض العوامل أو المواقف التى تؤدى الى التخفيف من سيطرة النظام الأبوى على مجريات الأمور والحياة فى ذلك المجتمع.

فعلى سبيل المثال فان الظروف والعوامل المشتركة التى تجمع الأهالى - كما هو الحال مثلا فى علاقات الجوار - سواء كان ذلك فيما يتعلق بمحل الاقامة أم فى مكان العمل - تفرض قدرا من التعاون والتعاضد بين الجميع بصرف النظر عن انتماءاتهم ، ليس فقط القرابية بل وأيضا انتماءاتهم الوطنية (سودانيين - مصريين). كذلك الحال بالنسبة لعلاقات القرابة التى تؤدى الى أن يرى الشخص نفسه عضوا فى جماعتين مختلفتين : هما من ناحية الجماعة التى ينتمى اليها أبوه (وهى الجماعة العاصبة للشخص نفسه) ومن الناحية الأخرى الجماعة التى تنتمى اليها أمه(أى ذوى أرحام الشخص نفسه وفى نفس الوقت هى الجماعة العاصبة للأم) حيث تلعب الأم دورا على جانب كبير من الأهمية فى التخفيف من حدة النظام الأبوى وذلك عن طريق تلقين أولادها دائما الحب والاحترام لأهلها أو

لأعضاء جماعتها العاصبة ، وتحاول دائما أن تقيم جسرا من المودة والتواصل الحقيقيين بين أولادها وذوى أرحامهم على الرغم من أن الأخيرين لا يقيمون فى نفس محل الأقامة، كما أنهم غير عاصبين للأولاد .

وهنـــاك علاقات المصاهرة التى تفرض عند الاختيار للزواج - كنمط مثالى أو ما ينبغى أو ما يفضل - أن يـكون القرين من الأقارب العاصبين ، لكن الاختيار هنا يتعدى ذلك ـ كسلوك واقعى ـ ليمتد الى دائرة القرابة الأوسع ، ليشمل الأقارب من ذوى الارحام ، وتلعب الأم هنا دورا مهما مرة أخرى فى تأكيد أن يكون الاختيار من بين أولاد الخئولة المتقاطعة (أولاد أخيها) أو المتوازية (أولاد أختها) قبل أن يكون لأولاد العمومة المتقاطعة (أولاد العمة) أو المتوازية (أولاد العم) . وهنا ينبغى التأكيد على أن السلطة الحقيقية أو الفعلية داخل العائلة تكون فى يد الأمهات لا الآباء وذلك على الرغم مما يبدو ظاهريا فقط . بل إن الاختيار للزواج قد يتعدى دائرة الأقارب أيا ما كان اتساعها ليشمل الجيران والمعارف وحتى الأغراب من خارج المجتمع خصوصا اذ نظرنا الى أنماط الأسرة الزواجية الحديثة ، وإن كانت تلك الصورة لا تعد شائعة بعد ، لكن هذا موضوع آخر .

حواشى ومراجـــع

١- قارن محمد محمود الديب : **الجغرافية السياسية ، أسس وتطبيقات** ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٤، صفحات ٣٨٤ - ٣٨٥ .

٢- سمير المنقبادى : تطور المركز الدولى للسودان ، مطبعة التجارة ، القاهرة ، ١٩٥٨، صفحة ٢٣٢ . وقد وقع هذا الاتفاق عن الحكومة المصرية بطرس غالى وعن بريطانيا كرومر، وذلك فى ١٩ يناير عام ١٨٩٩ .وما ذكر هنا هو نص المادة الأولى من الاتفاق.
قارن محمد عبد الفتاح محسن : " **تأمين حدود مصر ،الظهير التنموى** " صفحة ٥٦٢ فى عز الدين فودة (وآخرون) : **حدود مصر الدولية** ، مركز البحوث والدراسات السياسية ، جامعة القاهرة ، القاهرة ، ١٩٩٣ ، صفحات ٥٥٥- ٥٧٦ .

٣- سلجمان س . ج . : **السلالات البشرية فى أفريقية** (ترجمة يوسف خليل)، مكتبة العالم العربى ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، صفحة ٩١ .

٤- أحمد الرشيدى : " **الحدود الجنوبية لمصر** " صفحة ٤٤٢ فى عز الدين فودة (وآخرون): مرجع سابق ، صفحات ٤٢٣ ، ٤٨٤ .

٥- جمال حمدان: شخصية مصر ، **دراسة فى عبقرية المكان** ، الجزء الثانى ، عالم الكتب، القاهرة ، ١٩٨١ ، صفحات ٥٠٠ - ٥٠١ .

٦- قارن سلجمان س . ج : مرجع سابق ، صفحة ٩٢ .

٧- قارن محمد عوض محمد : **الشعوب والسلالات الأفريقية** ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، صفحة ٢٥٠ .

٨- من واقع الدراسة الميدانية ، ووفقا لأقوال الإخباريين .

٩- للتعرف على مزيد من مثل هذه التقسيمات القرابية الكبرى يمكن الرجوع إلى عادل على مصطفى : **العلاقات القرابية فى الواحات البحرية ، دراسة أنثروبولوجية ميدانية** ، نشرة البحوث والدراسات الأفريقية ، العدد ٣٤ ، جامعة القاهرة ، ١٩٩٢ .

١٠- هو نفس اسم البدنة التى تنتسب إليها هذه العائلة . فتكرار الأسماء هو أحد سمات النسق القرابى لكثير من القبائل الأفريقية . للاستزادة انظر أحمد أبو زيد : **البناء الاجتماعى ، مدخل لدراسة المجتمع ، الجزء الثانى ، الأنساق** ، دار الكاتب العربى، القاهرة ، ١٩٦٧، صفحات ٣١٨ وما بعدها .

١١- من سجلات مركز شئون القبائل بمدينة شلاتين ، ومن خلال الدراسة الميدانية .

١٢- من سجلات مركز شئون القبائل بمدينة شلاتين ، ومن خلال الدراسة الميدانية .

١٣- وذلك باستثناء الموظفين والعمال الوافدين من مناطق متفرقة من خارج منطقة المثلث للعمل بالادارت المختلفة أو غيرها ، وباستثناء أعداد صغيرة من الرشايدة الذين أغفلت السجلات الرسمية الاشارة اليهم تماما (تعداد ١٩٩٥) .

١٤- عايش الباحث فى عام ١٩٩٦ ما تعرضت له المنطقة من سيول قطعت عليه طريق العودة ، اذ انهارت أجزاء كبيرة من الطريق الأسفلتى الرئيسى ، وتشققت الأجزاء الباقية منه ، وقد شاهد بنفسه انصراف مياه تلك السيول الى البحر .

١٥- من سجلات مركز شئون القبائل بمدينة شلاتين .

١٦- عادل على مصطفى : **العلاقات القرابيـة فى الواحات البحرية** ، مرجع سابق، صفحات ٢٩ - ٣٠ .

١٧- انظر محاولات احتساب القيمة النقدية للأنشطة الاقتصادية غير المباشرة وغير الملموسة التى تضطلع بها النساء فى علياء شكرى ، حسن الخولى ، أحمد زايد : **المرأة فى الريف والحضر ، دراسة لحياتها فى العمل والأسرة** ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٨ ، صفحات ٢٦ - ٢٧ .

١٨- انظر نتائج دراسة الحالة التى نشرتها نادين بيكوك بعنوان " **إعادة التفكير فى تقسيم العمل على أساس الجنس** " لدى مجتمع الإيف بغابة ايتورى شمالى زائير فى

di Leonardo, M. (ed.); **Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist, Anthropology in the Postmodern Era,** University of California Press, Oxford, England, 1991 , pp . 339 - 360 .

١٩- **الانسان والمجتمع والثقافة فى شمال سيناء** ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، قسم بحوث المجتمعات الريفية والصحراوية ، القاهرة ، ١٩٩١ ، صفحات ١٠٣ - ١٠٤ .

٢٠- من سجلات هيئة المساحة الجيولوجية بمدينة شلاتين .

٢١- cf. Boserup, E., **Woman's role in economic development,** st. Martin's Press London, 1979, pp 16 ff; cf Buerton, M.L. and White, D.R; **Sexual Division of Labor in agriculture, American Anthroplogist,** 86,pp. 568 - 583 .

٢٢- Denyer, S; African Traditional Architecture, London, 1978, 192 ff. pp

٢٣- قارن أحمد أبو زيد : **المجتمعات الصحراوية فى مصر ، البحث الأول ، شمال سيناء ، دراسة إثنوجرافية للنظم والأنساق الاجتماعية** ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية

والجنائية ، قسم بحوث المجتمعات الريفية والصحراوية ، القاهرة ، ١٩٩١ ، الفصل الثاني (الانسان والبيئة) ، صفحات ٥٧ - ١١٣ .

٢٤- انظر عادل على مصطفى : **العلاقات القرابية فى الواحات البحرية** ، مرجع سابق ، صفحات ١٩ ، وما بعدها ؛ رالف بيلز ، هارى هويجر : **مقدمة فى الانثروبولوجيا العامة** (ترجمة محمد الجوهرى ، السيد محمد الحسينى) ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، صفحات ٤٧٠ ، وما بعدها؛ محمد الجوهرى : **المدخل الى علم الاجتماع** ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٤ ، صفحات ٣١٤ ، وما بعدها .

٢٥- Radcliffe - Brown, A.R; **Structure and Function in Primitive Society** Gohen & West Ltd., London, (7 imp.) 1979, pp 33 - 35

٢٦- قارن عادل على مصطفى : **العلاقات القرابية فى الواحات البحرية** ، مرجع سابق ، صفحات ١٠- ١١ .

الموطن الأصلى للبانتو وانتشارهم فى أفريقيا

فى ضوء الأدلة الأثرية واللغوية

د / .سعد عبد المنعم بركة *

كلمة البــانتو Bantu تسمية لغوية حديثة أطلقها علماء اللغــة على عائلة من مجموعة النيجر - كونغو والتى تضم ٤٥٠ لغة معروفة ، وتمتد على مساحــة واسعــة لأفريقــيا جنوب الصحراء .والأصل البانتوى للكلمة هو ntu بمعنى "شخص "، والمقــطع الســابق Ba يرمز للجمع ، ومــن ثــم Bantu تعنى حرفيــا شعب " peoples " (١) .

ويتضمن البحث :-

أولا : مقدمة .

ثانيا : الموطن الأصلى للبانتو .

ثالثا : انتشار البانتو واتجاهات انتشارهم .

رابعا : بعض المظاهر الثقافية للبانتو أثناء عصر الحديد المبكر .

أولا : مقدمة

الموقــــع

ينقسم الزنوج الأفريقيـون إلى قسمـين : سلالات البـانتـو متـشابهـة اللغـات ، والزنوج السودانية الخلص متعددة اللغات ، وهناك خط واضح يفصل المجموعتين ، يمتد من خليج بيافرا عند الحدود الشرقية لنيجريا ، ويمتد بعد ذلك فى اتجاه شرقى مع تعرجات عديدة إلى الشمال ثم إلى الجنوب ، وعندما يصل الخط إلى منطقة بحيرات أعالى النيل يدور حول شمال بحيرة فكتوريا ، ثم ينتهى إلى المحيط الهندى شمال خط الاستواء بقليل .

إلى أن الخط يمتد من الغرب إلى الشرق فى اتجاه مطرد تقريبا ، والظاهرة الوحيدة الشاذة التى يراها على امتداد هذا الخط ، هو اتجاهه بشدة نحو الجنوب شرقى بحيرة فكتوريا حتى يصل إلى خط العرض الرابع جنوب خط الاستواء ثم يعود فيتجه نحو الشمال الشرقى إلى أن يصل إلى المحـيط الهندى .وسبب ذلك أن سلالات أخرى توغلت آتية من الشمال فيما بين بحيرة فكتوريا والمحـيط الهندى ، وقد استطاعت هذه السـلالات من النيلين الحاميـتن أن تحتل منطقة الوسط هذه ، وتدفع حدود البانتو إلى الجنوب فى تلك المنطقة (١).

---

* مدرس بمعهد البحوث والدراسات الأفريقية.

وإذا كانت حدود البانتو الشمالية ممتدة على النحو الذى رأيناه ، فإن سائر الحدود عبارة عن شواطىء القارة الافريقية ، المطلة على المحيط الهندى شرقا وعلى المخيط الأطلسى غرباً.

خصائصهم الطبيعية

على الرغم من اتساع أوطان البانتو فان الصفات الزنجية سائدة فى كل مكان ، تظهر مختلطة ببعض الصفات القوقازية فى شكل الوجه نتيجه لاختلاطهم بالحامين فى شرق أفريقيا ، وهذا الاستثناء يقل إذا اتجهنا غرباً .فالاختلافات بينهم وبين زنوج غرب أفريقيا قليلة بالمقارنة بالاختلافات التى تفصل بين البانتو والسلالات الكبرى الأخرى مثل القوقازية والمغولية ، فهناك تشابه قوى مع الزنوج الخلص فى الجينات ومجموعة الدم R H وبصمات الأصابع وغيرها (٢).

والبانتو بصفة عامة متوسطى القامة ، الرأس الطويل ويتدرج لون بشرتهم من الأسود الفاحم إلى البنى المائل إلى الاصفرار ، وبروز الفك العلوى ليس كبيرا ، كما أن الصفات الطبيعية المعتاد ظهورها بين الجماعات الزنجية كالشفاه المقلوبة والأنف العريض تظهر بينهم أيضا ولا سيما فى الأجزاء الغربية والشعر مفلفل دائما مهما اعتدلت النسبة الأنفية أو كانت الشفاه والفك أقرب إلى الصفات القوقازية (٣) .

الغرض من الدراسة

إذا كانت السلالات الزنجية فى غرب أفريقيا تمتاز بتعدد اللغات إلى درجة كبيرة بحيث تتجاوز الخمسين على أقل تقدير ، فإن البانتو بخلاف ذلك لهم أسرة لغوية متشابهة ، كما أن أوطان البانتو متلاصقة متجاورة فى مساحة تعادل ثلث القارة الإفريقية ، ولا يشوب انتشارها هذا إلا وجود سلالة ضئيلة العدد مثل البشمن والهوتنتوت ، تعيش إلى جانب السلالات السائدة من البانتو .

فظاهرة اتساع أوطان البانتو وتجاورها بحيث تكون كتلة ضخمة من السلالات الزنجية متشابهة اللغات ظاهرة تحتاج إلى التأويل والتفسير ، ولذلك ستحاول هذه الدراسة تحديد الموطن الأصلى الذى انتشرت منه سلالة البانتو ولغاتهم ، والعوامل التى ساعدت على الانتشار ، والطرق التى سلكتها أثناء الهجرات ، وكيفية الانتشار ، وذلك فى ضوء الدراسات اللغوية والادلة الأثرية المتاحة.

وترجع اسباب الربط بين الادلة الاثرية واللغوية إلى :.

اولا : أن انتشار حضارة عصر الحديد فى مناطق البانتو سواء حديثاً أو قديماً ، مرتبط بانتشار لغات البانتو ، فتشير الادلة اللغوية والاثرية إلى أن السكان الافارقة الاصليين الذين لم يتحدثوا لغات البانتو، لم يعرفوا عصر الحديد .

ثانيا: التشابه اللغوى الكبير بين لغات البانتو المنتشرة فى القارة الافريقية وكذلك تشابه الادلة الأثرية من صناعات عصر الحديد ، تدل على أنهما اشتقا من مصدر واحد قديم (٤) .

أهمية الدراسة :ـ

أولا : تسعى هذه الدراسة إلى البحث عن الأصول التاريخية لنشأة الحضارات الأفريقية المعاصرة لمنطقة البانتو .

ثانيا : الربط بين الأدلة الأثرية واللغوية للوصول إلى وجهة نظر عامة لتأريخ عصر الحديد المبكر للبانتو.

ثالثا : الاستعانة بالأدلة اللغوية لتفسير بعض نواحى عصر ما قبل التاريخ غير المدعمة بالأدلة الأثرية .

رابعا : تتبع انتشار اللهجات المبكرة للبانتو ، مما يلقى الضوء على طبيعة مجتمعات المتحدثين بها .

خامسا : توضح الدراسة مراحل تطور حضارات جنوب القارة من العصور الحجرية إلى عصر الجديد المبكر ، ووسائل استغلالهم للموارد الطبيعية المتاحة وتكيفهم فى البيئات الجديدة التى انتشروا إليها من الموطن الأصلى .

منهج الدراسة :ـ

تعتمد هذه الدراسة على المنهج التاريخى استنادا إلى الأدلة الأثرية واللغوية خلال عصر ما قبل التاريخ للكشف عن التاريخ الثقافى للبانتو فى أفريقيا ويرجع الاهتمام بالبحث عن الأصول التاريخية للثقافة وانتشار الملامح الثقافية على أنها حصيلة النشاط البشرى ، وقبولهم بالتالى لفكرة استمرار الثقافة عبر الزمن ، واسترعى انتباه العلماء قدرة الثقافة على الانتشار من مجتمع لآخر ، فحين نلاحظ وجود ظاهرة مشتركة أو سمة ثقافية متشابهة فى مجتمعين متباعدين فهناك ثلاثة فروض تفسر هذا التشابه : ـ

الفرض الأول: هو وجود الظواهر والعناصر الثقافية بطريقة تلقائية دون أى اتصال أو احتكاك سابق، وهذا الفرض تقوم عليه مدرسة النشأة المستقلة ، حيث أن السبب فى تشابه الظواهر وتجانس عناصر الثقافة يرجع لوحدة الفكر والتجانس فى العقل البشرى (٥) .

الفرض الثاني: هو هجرة السمات أو العناصر الثقافية من مراكزها الأصلية وانتقالها إلى مجتمعات أو ثقافات أخرى ، وهذا الفرض تؤكده مدرسة الإنتشار الثقافي "، حيث يذهب الانتشاريون إلى أن سمات الثقافة إنما تنتقل وتهاجر من مركزاها الأصلية إلى دوائر ثقافية أخرى عن طريق الاحتكاك الثقافي Acculturation الذى يعبر عن اكتساب الثقافة باستعارة العناصر الثقافية من مجتمعات أو ثقافات أخرى .

الفرض الثالث: هو وجود صلة غير مباشرة بين المجتمعين ، فليس التشابه الثقافي دليلا يقينيا مؤكدا على وجود احتكاك مباشر بين المجتمعات ،وانما قد تكون هجرة السمات واستعارتها قد ظهرت بطريق غير مباشر ، وذلك باتصال المجتمعين بمجتمع ثالث ، وهذا الفرض يضعه أصحاب نظرية الميل الثقافي Convergence of Culture ويذهب أتباع هذه النظرية إلى أن المجتمع حين يستعير اى عنصر من عناصر الثقافة ، فإن هذه الاستعارة لا تعنى أبداً ضرورة اقتباس العنصر على حالته الأصلية ، وإنما قد يغير المجتمع المستعير فى العنصر الثقافى المستعار ، لكى يتلاءم مع بقية العناصر السائدة فى بنية المجتمع المستعير (٦) .

ثانيا الموطن الأصلى للبانتو :ـ

أ- الأدلة اللغوية عن الموطن الأصلى

إن ظاهرة اتساع أوطان البانتو ، وتجاورها بحيث تكون كتلة ضخمة من السلالات الزنجية متشابهة اللغات ، تناولها العلماء بالبحث وتشعبت آراؤهم ، فوجود أسرة لغوية منتشرة فى أوطان متباعدة مثل لغات البانتو ، يدعو إلى احتمال أن تكون منطقة واحدة ، انتقلت منها اللغة تدريجيا فى موجات متتالية حتى عمت المساحة كلها . ولذلك اتجه الباحثون إلى تحديد هذا الوطن الأصلى ، الذى انتشرت من تلك اللغات - وسنتكلم عن نظرتين لغويتين استعانا بهما علماء اللغة فى تحديد الموطن الأصلى للبانتو.

النظرية الأولى نادى بها علماء مثل ماينهوف وسترمان Meinhof Westermann ، واتجه رأيهم الذى ظل سائدا زمنا طويلا على أن الوطن الأصلى للبانتو هو شرق افريقية ، فى منطقة البحيرات النيلية وتأثر أصحاب هذا الرأى بالظواهر التالية : ـ

١ ـ يظهر فى الكثير من البانتو بعض الصفات القوقازية المعروفة مثل اعتدال فى النسبة الأفريقية وفى الشفتين ، بل وفى لون البشرة خصوصا بين الطبقات الأكثر ثراء وذهب غير واحد من الباحثين إلى الزعم بأن كل فرد من البانتو يحمل فى تكوينه بعض الدماء القوقازية .

٢ ـ إذا قبلنا هذا الرأى ، فإن الجهة التى جاءت منها السلالات القوقازية وتوغلت منها فى القارة الإفريقية هى الجهات الشرقية فيما يسمى قرن إفريقية .

٣ ـ إن التوزيع الجغرافى للسلالات يوحى بأن السلالات الزنجية قد أجبرت على التحرك جنوبا ، وأصبح القوقازيون يستأثرون بجزء كبير من إفريقية الشرقية [٧] .

والصورة التى تخيلها هؤلاء الباحثون أن الموجات الأولى لهجرة الحاميين اختلطت بالزنوج الساكنين في شرق إفريقية ، وكونوا منها شعبا كبيرا ظلت له السيادة زمنا طويلاً ، حتى أقبلت موجات أخرى دفعته نحو الجنوب ونحو الغرب ، وتعاقبت الموجات ، وانتشرت لغة البانتو فى جميع الأوطان التى تحتلها .

ونزل المتكلمون بلغات البانتو أماكن متعددة ، وفى هذه الأماكن الجديدة ، تطورت اللغات ودخلها تجديدات كما يحدث دائما حين تنتشر لغة انتشاراً واسعاً – ويقول أصحاب هذا الرأى إن اللغات التى يتكلم بها بعض الجماعات المنعزلة فى منطقة البحيرات الاستوائية هى التى تظهر فيها الخصائص البدائية أى ما يدل على أنها لم تتطور ، بسبب عزلتها وانقطاعها وهذا فى نظرهم دليل على أن لغة البانتو الأولى كانت فى منطقة البحيرات ، ومنها انتشرت إلى الأقاليم الأخرى [٨] .

النظرية الثانية نادى بها جرينبرج Greenberg، بناها على دراسة اللغات الإفريقية بشكل دقيق ، حاول أن يظهر فيها أوجه الشبه الحقيقية فيما بينها .وقد هداه البحث إلى أن المجموعة اللغوية الأفريقية الكبرى هى التى سماها لغات النيجر والكونغو ، والفرع الأوسط من هذه المجموعة يتركز فى حوض نهر النيجر، وفيه لغات عديدة ، بعضها مشابه للغات البانتو .ومن أكثرها شبها بلغات البانتو لغة شعب تيف Tiv وجماعات أخرى صغيرة فى الركن الشرقى من نيجيريا والغربى من الكمرون [٩] .

لهذا قرر جرينبرج أنه لا معنى للبحث فى أطراف القارة عن أصل لغة البانتو ، ومع وجود قرابة شديدة لها فى صميم القارة ..وهو لذلك يرجع أصول لغة البانتو إلى منطقة نهر بنيو Benue وأن انتشارها كان من هناك شرقا إلى حوض نهر الكونغو والى شرق وجنوب القارة الإفريقية فى جهات كان يسكنها أناس مثل الأقزام والبشمن .ونظرا للتشابه القوى بين لغات البانتو ،فإنه يرى أن اللغة الأصلية بدأ انتشارها من وطنها الأصلى منذ نحو ٢٥٠٠ عام(خريطة ٢) .

يميل معظم العلماء الآن إلى تأكيد وجهة نظر Greenberg ، فمثلا من دراسة الكلمات المستعارة من أصول غير بانتوية فى لغات البانتو ،وجد Ehret على سبيل المثال أن الأسماء المستخدمة للماشية المستأنسة والأغنام فى لغات البانتو تنتمى

إلـى المجموعـة السودانيـة الوسـطى حسـب تنصيـف جرينيرج والسائدة فى شمال أفريقيا الوسطى وجنوب غرب السودان و أوغندا وزائير .ويفسر Ehert ذلك بأن متحدثى السودانية الوسطى ادخلوا الحيوانات المستأنسة إلى أفريقيا الشرقية والجنوبية فى الفترة السابقة لتوسع متحدثى البانتو (١٠) .

يرى Hammond (١١) أن تشابه بعض العناصر الثقافية بين زنوج غرب أفريقية والمناطق المتصلة من شعوب البانتو يدعم الأصول الغربية لمتحدثى البانتو، فمن أوجه التشابه انتشار الوراثة في الخط الأموى ، والفنون مثل الأقنفة البشرية ، والجمعيات السرية ، وعبادة الأسلاف.

وبالنسبة للرأى الأول بأن مركز الانتشار من شرق افريقية ، يوجد الآن إجماع فى الرأى أن هذا المركز يرجع إلى مرحلة متأخرة نسبياً لتطور لغة البانتو ، ويكون مسئول عن انتشار عدد محدود من اللغات ، وبخاصة المتحدث بها فى النصف الشرقى لمنطقة البانتو (١٢) .

ب- الأدلة الأثرية عن الموطن الأصلى :-

بـدأ انتاج الطعام واستئناث الحيوان فى أفريقيا أواخر الألف السادس أو أوائل الألف الخامس ق.م .فى مصر ، وهذا يعتد متأخر نسبياً عن معرفة الزراعة واستئناس الحيوان فى الشرق الأدنى القديم ، وانتشر الاقتصاد الجديد بسرعة حتى وصل إلى شمال أفريقيا ، فيؤرخ فى Cyrenaica حوالى ٥٠٠٠ ق.م .، وفى معظم الصحراء الكبرى ٣٥٠٠ - ٣٠٠٠ ق.م (١٣) .

تلى ذلك فترة توقف ، فلم تنتشر طريقة الحياة الجديدة مباشرة تجاه الجنوب، ويرجع السبب فى ذلك وأن ممارسة الزراعة والقطعان المستأنسة فى البيئة الغنية لأفريقيا الاستوائية لم تكن من الضرورات لحياة القرى المستقرة ، فالنباتات الوفيرة والموارد الحيوانية للسافانا الاستوائية والغابات زودت سكان العصر الحجرى الوسيط بكل ما يحتاجون من غذاء بنفس مستوى معيشة الزراع النيوليثيين الذين مارسوا الزراعة ورعوا قطعان الحيوانات المستأنسة ، مع بذل جهد ضئيل فى العمل.

وعندما بدأ الصحراء تجف ابتداء من حوالى ٢٥٠٠ ق .م ، أجبر بعض السكان النيوليثيين على التحرك تجاه الجنوب إلى ما هو الآن النطاق السودانى .وبذلك ظهرت حرفة الزراعة فى أفريقيا جنوب الصحراء كنمط معيشى جديد ، فعرف الزراع النيوليثيين فى نيجيريا الشمالية ، وأثيوبيا ، وكينيا حوالى ٢٠٠٠ ق.م .، وظلت

افريقيا إلى الجنوب من ذلك في مرحلة الجمع والقنص ، حتى بدأت هجرات البانتو قبل بداية العصر المسيحي ، أدت لإحداث تغيير جوهري لاقتصاد القارة في الجزء الجنوبي ، وساعد على ذلك معرفة صناعة الحديد [١٤] .

فتؤكد الأدلة الأثرية عدم العصور على السمات الثقافية للعصر النيوليتي مثل صناعة الفخار أو الحديد إلى الجنوب من وسط تنزانيا قبل بداية عصر الحديد المبكر والتي صاحبها هجرات البانتو المبكرة ، بالإضافة إلى الحيوانات المستأنسة المميزة لعصر الحديد مأخوذة من سلالات غير معروفة في المناطق الجنوبية للقارة الأفريقية جنوب الصحراء [١٥] .

كما تستبعد الأدلة الأثرية أن يكون الرعاة صناع الأدوات الحجرية في منطقة شرق أفريقيا هم الأسلاف المباشرين لزراع عصر الحديد المبكر ، وذلك لأنهم لم يعرفوا صناعة المعادن ، كما أن فخارهم ينتمي إلى أنماط مختلفة عن الآتية Urewe المميزة لعصر الحديد المبكر [١٦] .

والخلاصة أن الأدلة الأثرية تستبعد أن تكون أصول عصر الحديد المبكر تنشأ في منطقة شرق إفريقيا أو على أى جزء من إفريقيا داخل المنطقة المعروفة بحضارة البانتو.

فحضارة عصر الحديد المبكر وما صاحبها من إنتاج الطعام وصناعة المعادن دخلت بأكملها إلى المنطقة عن طريق هجرات سريعة ومتلاحقة من السكان.

فما هو مصدر هذه الهجرات ؟

أصول عصر الحديد للبانتو يجب أن نبحث عنها في السجل الأثري في فترة ما قبل منتصف الألف الأول قبل الميلاد ، وذلك لأن صناعة الحديد بدأت في إفريقيا حوالي ٥٠٠ ق.م .بالنوبة السودانية ، وانتشرت إلى المراكز المبكرة الأخرى لصناعة الحديد في حضارة NoK بنيجيريا ومنطقة بحيرة فيكتوريا .فالموطن الأصلي للبانتو يمكن البحث عنه وفقاً للأدلة الأثرية في منطقة قريبة مصدر الآتية Urewe المرتبطة بشكل وثيق بأسلاف عصر الحديد المبكر لحضارة البانتو أخذت من حضارات أخرى خارج أفريقيا عرفت صناعة الحديد [١٧] .

لذلك اتجهت آراء علماء الآثار لتحديد الموطن الأصلي على النحو التالي : -

الاتجاه الأول : ـ اقترح Posnansky Oliver أن أصول عصر الحديد المبكر وصلت إلى افريقيا جنوب الصحراء من إندونيسيا عبر المحيط الهادى [١٨] .

ولكـن هـذا الاقتـراح غيـر مقبـول للأسبـاب التاليـة : ـ

أولاً : ـ لا توجـد أوانـى فخارية لعصر الحديد المبكر فى افريقيـا مشابهـة لأى أوانى أندونيسية.

ثانيـاً : ـ لـم يعثـر على أدلة أثرية أو لغـوية لوجـود الإندونيسـيـين فى شـرق أو جنوب إفريقيا قبل عصر الحديـــد.

ثالثـا : ـ تأثير الإندونيسيين على مدغشقر لم يؤرخ قبل النصف الثانى من الألف الأول الميـلادى ، حيث عثر على الحديد لأول مرة فى ملجاش وصاحبه فخار مختلف عن الآنية . . Urewe

رابعا : ـ بعض العناصر الثقافيـة الاندونيسية التى عثر عليها ضمـن الأدلة الأثرية للقارة الأفـريقيـة مثل أشكال بعض القوارب أو الآلة الموسيقيـة الخشبية وبعض النبـاتات مثل الموز، يعتقد أنها وصلت لشرق افريقيا عبر الساحل فى عصور حديثة نسبيا.

خامسا : ـ الأسبـقـيـة الواضـحة للمادة الأثرية من إفريقيـا تضعف فكرة الأصـل الأجنبى الأندونونيسى أو الملاجاشى لصناعات عصر الحديد المبكر (١٩) .

الاتجاه الثانى : ينظر هذا الاتجاه إلى شمـال ، وشمال غـرب منطقـة البحيـرات الوسطى ، حيث إن الوضع مختلف .فيـوجد منذ الألف الثـانى ق . م . الاقـتـصاد الزراعى المختلط فى معظم النطاق السودانى الذى يمتد عبر أفريقيا بين الحواف الجنوبية للصحراء الكبرى والحدود الشمالية للغابات الاستوائية .

ومن المحتمل أن جميع المحاصيل التى زرعـها فلاحو عصر الحديـد المبكر فى الجنوب ، وكذلك الحيوانات المستأنسة كالماشية والأغنام والماعز ، قد أخذت من أنواع أستأنست أصلا فى المنطقـة السـودانيـة خلال الألف الثانى ق .م .وأقـدم مركزين لصناعـة الحديـد فى إفـريقيـا جنوب الصـحراء همـا Nok فى نيـجـيـريا ومروى بـالسـودان واللذين يقـعـان بجوار النـطاق السودانى الذى انتشرت من خلاله تكنولوجيا صناعة الحديد (٢٠) .

فـالموطن الأصلى للبانتـو على الأرجح يقع إلى الشمـال الافـريقى لمنطقـة البانتـو الحالية ، فى منطقة الكامـيرون الوسطى أو نيـجيريا الشرقية ، وتعد هذه المنطقة منطقة سـافانا ، مارس فـيـهـا البـانتـو الأوائل الزراعـة وتعلمـوا صـهـر وصناعـة الحديد فـكيف وصلوا إلى السـافـانا الجنوبية، وتخطوا منطقة الغابات الاستوائية التى لا تلائم الاقتصاد الزراعى والرعى ؟ .

الطريق المقترح يدور حول الغابات تجاه الشرق إلى حوض الكونغو وتجاه الجنوب ليشغلوا نطاق الغـابات ، ومن مصب الكونغـو ، على ساحل الأطلنطى إلى مصب Rovuma على السـاحل الهندى، فى منطقـة Luba شمـال شابا(كتنجا) بمنطقـة البـحيـرات العظمى ،

والانتشار منها إلى بقية بانتو إفريقيا الحالية (٢١) (خريطة ٣) والخلاصة أن الموطن الأصلى للبانتو يقع فى غرب افريقيا ، وهذا ما تؤكده الأدلة اللغوية والأثرية ، وأيضا تدعمه الروايات الشفاهية من الأدب الشعبى لقبائل البانتو الحالية (٢٢) .

ثالثا : انتشار البانتو

أ - انتشار لغات البانتو :

اللغات الحية تتغير وتتطور باستمرار ، ويشبه علماء اللغة تطور اللغة بدائرة يوجد بمركزها اللغة الرئيسية وعلى محيط الدائرة اللهجات التى يمكن أن تتنوع بالتدريج وتنفصل الى لغة مستقلة ، خاصة وان وسائل الاتصال فى العصور القديمة كانت محدودة فإذا تحركت احدى المجموعات بلهجتها عن اللغة الأم ، فإنها تطور طريقة النطق وتكتسب مفردات جديدة تتناسب مع تغير الظروف ، أو عن طريق اختلاطهم بشعوب أخرى فى المناطق الجديدة التى تحركوا إليها ، وأخيراً وبعد عدة أجيال ، تظهر لغة جديدة من لهجات محيط الدئرة ، لا يفهمها بسهولة متحدثى اللهجة الأخرى ، ونطلق عليها مصطلح لغة جديدة (٢٣) .

ويستطيع علماء اللغة من خلال دراستهم للمفردات الشائعة فى عدد من اللغات - أن يتوصلوا للغة الأم أويتتبعوا فروعها ، وبذلك يرسموا شجرة اللغة ومن ثم حركة الشعب وانتشاره - ويصور (شكل ١) شجرة لغات البانتو والمراحل الثلاث الرئيسية لانتشار البانتو على النحو التالى : ـ

فى البداية انفصلت اللغة الأصلية للبانتو عن مجموعة Mbam - Nkam للغات البانتوئية Bantoid فى غرب الكاميرون ، وانتشرت من الموطن الأصلى إلى منطقة البحيرات العظمى ، وبدأت اللهجات تنمو إلى لغات خاصة ، لم يعد لها صلة باللغة الأصل ، وأعاقت الغابات الاستوائية الاتصال بين متحدثى البانتو ففى شرق أفريقية وبين متحدثى البانتو بالقرب من الموطن الأصلى فى الغرب ، وبذلك ظهرت مجموعتين لغوتين منفصلتين هما متحدثى البانتو الشرقيين ، ومجموعة متحدثى البانتو الغربيين (٢٤) .

مجموعة البانتو الغربية انتشرت تجاه الجنوب ، ووجد التميز المبكر ، بين متحدثى البانتو على الحافة الشمالية لنطاق البانتو الغربيين ، وبين متحدثى البانتو على نهرى Ubagi Sangha المرحلة الثانية ظهرت لغة زائير الشمالية، التى انقسمت إلى ثلاث لغات .ولغات البانتو الشرقية انتشرت من الغابات المطيرة إلى جنوب شرق أفريقيا ، وظهرت لغة Makua فى موزمبيق ، ومنها مجموعة Kilimanjaro التى تضم Thagicu Caga وأخيراً انقسمت المنطقة الوسطى إلى ثلاث وحدات زامبيا ، ومنطقة البحيرات العظمى والمنطقة الساحلية لشرق إفريقيا (٢٥) .

انتشار آثار عصر الحديد المبكر للبانتو :-

شغل البانتو الأجزاء الجنوبية من القارة الإفريقية على أربع مراحل متتالية : -

المرحلة الأولى : بدأت هذه المرحلة فى النصف الثانى للألف الأول ق . م .، وسببها تدفق المهاجرين من الصحراء الكبرى بعد جفافها حوالى ٢٥٠٠ ق .م ، مما أدى إلى الزيادة السكانية لمنطقة حوض Benue الأوسط فى نيجيريا الشرقية وتحركهم من الشمال إلى الجنوب عابرين من الغابات الاستوائية الأفريقية إلى منطقة السافانا فى غرب افريقيا ، مرورا بمحاذاة نهر الكونغو (٢٦) (خريطة ٤).

هــذه الهجرة شغلت مساحة يبلغ طولها حوالى ٢٠٠٠ كم٢ وساعد على الانتشار السريع :

أولا : ان سكان البانتو الأوائل كانوا سكان غابات وسيلة معيشتهم جمع الفواكه والجذور، وصيد السمك ، وفى منطقة السافانا الجافة شرق غابة زائير إحتكوا بالشعوب السودانية والكوشين وتعلموا منهم رعى الماشية وزراعة الحبوب ، مما أدى إلى الاستقرار ، وصناعة الفخار ، والتفوق على السكان المحليين الذين كانوا يعيشون على الصيد والقنص (٢٧).

ثانيا : التفوق التنكولوجى ، بوصول تكنولوجيا صناعة معدن الحديد.

المرحلة الثانية : توسع البانتو أثناء القرون الخمسة الميلادية الأولى ، للنطاق الجنوبى لأرض الغابات (٢٨) .

المرحلة الثالثة : تضمنت التوسع إلى منطقة البحيرات العظمى ذات الأمطار الغزيرة ، ونطاق ساحل شرق أفريقيا .وساعد على انتشار هذه المرحلة وصول محاصيل زراعية جديدة إلى القارة الإفريقية من جنوب شرق آسيا مثل الموز واليام والحبوب ، عن طريق ساحل شرق إفريقيا بواسطة الرحالة الإندونيسيين الذين استعمروا جزيرة مدغشقر حوالى الألف الثانى الميلادى ، وحملت هــذه المحاصيل إلى المناطق الداخلية للقارة عبر أودية أنهار شرق إفريقيا مثل نهر Rufiji والزمبيرى .

المرحلة الرابعة : توسع البانتو لبقية مناطق توزيع البانتو الحالية ، نتيجة للفائض السكانى فى المنطقة التى شغلتها المرحلة الثالثة فى المناطق الجافة فى شرق ووسط وجنوب إفريقيا مثل أنجولا وسوازيلاند وجنوب افريقيا .

وممارسة سكان المرحلة الثالثة لزراعة نباتات جديدة ، واستئناس حيوانات عديدة ، ساعد على التكيف فى البيئات المتنوعة بإفريقيا جنوب الصحراء (٢٩) .

جـ- اتجاهات الانتشار

صنـــف الأثريـــون أشـــكال وطـــرز زخرفة فخار عصر الحديد المبكر ، ولاحظوا اختلافات شائعة بين المواقع الشرقية والغربية ، ولذلك قسموا عصر الحديد المبكر الى التيارين الشرقى والغربى ، ويفصل بينهم خط يقع على امتداد وادى Luangwa فى زامبيا الشرقية ، وهذا يتوافق مع الدليل اللغوى لتطور وانتشار البانتو الشرقيون والغربيون ، اما الى الجنوب فمن الصعب الفصل بين التيارين ، لأن منطقة وسط افريقيا وجنوب افريقيا وجد بها اختلاط ونقل الأفكار بين شعوب التيارين الشرقى والغربى (خريطة رقم ٥) .

التيار الشرقى :-

فخار عصر الحديد المبكر لشرق إفريقيا يطلق عليه مصطلح الآنية Urewe نسبة الى موقع فى جنوب غرب كينيا وظهرت هذه الآنية لأول مرة حول بحيرة فيكتوريا فيما بين القرنيين الثانى والخامس الميلادى ، ولكن أصوله ترجع الى عصر ما قبل التاريخ ، حيث توجد تشابه بين فخار الآنية Urewe والفخار المكتشف من Ennedi بتشاد ، وفخار موقع Batalimo فى افريقيا الوسطى واللذان يؤرخان الى منتصف الألف الأول ق .م .، ويعتبران سلف لآنية عصر الحديد المبكر [٣٠] .

ويتميز فخار الانية Urewe بالنقر على قاعدة الأوانى وفوهتها (شكل ٢) .

إمتد التيار الشرقى حوالى القرن الثانى الميلادى الى المناطق الساحلية لجنوب شرق كينيا والمناطق المجاورة فى شمال شرق تنزانيا ، وهنا يوجد فخار متصل بالآنية Urewe أطلق عليه تسمية الآنية Kwale .

وخـــلال القرنـــين الثـالث والرابـــع الميـــلادى ، إنتشر عصر الحديد المبكر تجاه الجنوب على مساحات واسعة ، تضم موزبيق وملاوى وزامبيا الشرقية وزيمبابوى الى الترنسفال وسوازى لاند [٣١] .

وبيـــن القـــرون الرابـــع والسابع إستقرت مواقع عصر الحديد المبكر فى أودية نهر الزولو وناتال ونهر Kei .

التيار الغربى :

متحدثى البانتو الأوائل للتيار الغربى أشتقوا بصفة أساسية من الموطن الأصلى للكاميرون واتجهوا غربا بإمتداد ساحل المحيط الأطلسى أو عبر الغابات التى يمكن أن تعتبر المصدر الأكثر إحتمالا للقطعان المستأنسة والفخار [٣٢] .

والمكتشفات الأثرية الحديثة تشير الى ان سكان البانتو لعصر الحديد المبكر مارسوا

الزراعة وصناعة الحديد فى كنشاسا بجنوب غرب زائير خلال القرن الأول والثانى الميلادى .

والبحث الأثرى فى هذه المنطقة لا يزال فى مرحلة البدء ، ومعظم بقايا انجولا الأثرية لا مكان لها على الخريطة الأثرية .

وأغنى مواقع عصر الحديد للتيار الغربى يقع فى منطقة شابا - جنوب شرق زائير حول بحيرة Kisale فى وادى Lualaba اكتشف بها الحديد والنحاس منذ القرن الرابع الميلادى ، استخدم الحدد لصناعة الأدوات الزراعية وأدوات الصيد ، بينما استخدم النحاس لصناعة الحلى وللتبادل التجارى وكذلك صناعة العملات المتدوالة ، وتدل الأدلة الأثرية على وجود مجتمع زراعى مستقر وتجارة مزدهرة حتى العصور التاريخية الحديثة (٣٣) .

وانتشر التيار الغربى لعصر الحديد المبكر الى جنوب زامبيا فيما بين القرن الثالث والسابع ، حسب مواقع اكتشافها وتحرك التيار الغربى لأسفل خلال غرب زيمبابوى وشرق بتسوانا الى مرتفعات الترنسفال لجنوب إفريقية وتؤرخ هذه المواقع ما بين القرن الرابع والخامس ، واكتشف فى ليدبنورج Lydenburg رؤس بشرية من الفخار تؤرخ تؤرخ لحوالى ٥٠٠ م إستخدمت على ما يبدو كأقنعة دينية أو للاحتفالات ، والتى تظهر مهارة فنية ، وتفترض وجود مجتمع مستقر منظم ، لديه الرغبة لتطوير مهاراته الفنية (٣٤) .

جـ- الربط بين اللغة والآثار :

وإذا حاولنا الربط بين الأدلة الأثرية واللغوية ، نلاحظ أن اللغات ما قبل البانتو Proto - Bantu بها الفاظ تدل على صناعة الفخار وزراعة المحاصيل الجذرية ومن ثم فإن انتشار البانتو الأوائل حدث بعد معرفة الزراعة واكتشاف الفخار ، بينما متحدثى ما قبل البانتو لم يعرفوا صناعة المعادن ، فإول اشارة للمعادن من منطقة البحيرات العظمى (٣٥) .

ويتضح من الأدلة أن الانتشار البانتو الشرقيون ، صاحبه إنتشار مركب عصر الحديد المبكر ، وانحدروا على الأقل من السكان الذين مروا على الحافة الشمالية للغابات الى منطقة بحيرة ألبرت ، ويفترض أن الألفاظ المستعارة من اللغات السودانية وبخاصة عن الحيوانات المستأنسة ، إنتشرت مع لغات عصر الحديد المبكر ، وانتقلت الى لغات البانتو الحديثة لمجموعة المرتفعات الشرقية (٣٦) .

فتشير الأدلة الاثرية واللغوية الى منطقة شمال غرب بحيرة ألبرت ، لحدوث نشأة المركب الصناعى لعصر الحديد المبكر .

ويمكن ان نفترض ان متحدثى البانتو المبكرين حصلوا فى هذه المنطقة من جيرانهم متحدثى السودانية الوسطى على الماشية المستأنسة والأغنام والماعز ، ونشروها بالتالى الى شرق ووسط وجنوب افريقيا .فالماعز معروفة بإسم شائع لكل لغات البانتو ، والتى وربما

كانت فى حوزة البانتو بوطنهم الغربى منذ فترة طويلة ، وربما منذ بداية الألف الأول ق . م .، التنوع الثقافى لعصر الحديد الممثل فى انماط الفخار ، ربما يرجع الى عوامل بيئية مؤثرة أثناء عمليات الانتشار المتوالى.

كيفية الهجـــرة

والآن يمكن ان تقدم تصور إنتشار فى افريقيا على النحو التالى : ـ

فى البداية عاش متحدثى البانتو فى معسكرات إقامة مؤقتة وأنشأوا بعض القرى المستقرة ، وبالتدريج نمت القرى والمعسكرات وزاد عدد سكانها ، وشكلت كل مجموعة من القرى والمعسكرات وحدة اجتماعية اكبر وهى المقاطعة والتى ربما كانت تضم حوالى ٥٠٠ نسمة .ويتاخم قرى البانتو المستقرة العديد من مواقع الرعاة الرحل السكان الأصليين للغابات الاستوائية المطيرة فى اتجاه الجنوب والشرق من الموطن الأصلى للبانتو وبالتدريج كلما إزداد عدد سكان القرى يحدث المنافسة على الموارد المتاحة ، ويؤدى الى تحرك القرى غير الناجحة بعيداً ، أو أن يظهر بعض القادة ذات الإلهام ويجمعوا أتباع حولهم ويتحركوا للإستيلاء على مواقع مقاطعات جديدة ، فكانت المقاطعة هى الوحدة الأساسية للهجرة (٣٧).

وتنشأ قرى جديدة فى المواقع التى يحتلونها وتزداد الأعداد بالزيادة السكانية الطبيعية أو إنضمام البدو الرحل والرحالة ، والاختلاط بالسكان الأصليين كان ينشأ عن ثنائية اللغة فى كثير من الأحيان ، حيث يتحدثوا لغة بنتاوية واللغة الأم للسكان الأصليين، وبمرور الأجيال كانت تموت اللغات الأصلية.

وفى مرحلة لاحقة ظهر الصراع بين مقطاعات متحدثى البانتو الجديدة أو بين بعض القادة المحليين ، أو الصراع بين متحدثى البانتو الأصليين وبعض السكان المحليين الذين اكتسبوا ثقافة البانتو ، وهكذا حدثت هجرات جديدة.

ويوجد إحتمال قوى بأن بعض السكان المحليين كانوا مستقرين فى قرى أكبر من قرى البانتو ، مثل قرى صيادى الأسماك على سواحل المحيطات أو الأنهار الكبرى مثل زائير . واحتفظت هذه المجتمعات بلغتها ، وأعاقت إنتشار لغات البانتو .ولكنهم وجدوا انفسهم محاطين بمتحدثى البانتو ، الذين يزدادن عدداً على مر الاجيال بتسرب السكان المحليين الرحل إليهم ، واضطر سكان القرى المحلية المستقرة فى النهاية الى تبنى لغات البانتو ، وأستغرقت عملية التغير التام عدة قرون ، وربما النسبة الكبرى من ممثلى لغات البانتو كانوا من السكان المحليين أنفسهم وليس من المهاجرين (٣٨) .

فالواقع أن الأدلة اللغوية أو الاثرية لا تؤيد هجرة فجائية ضخمة من الصحراء الى منطقة حوض Benue ، وأن دخول محاصيل زراعية جديدة لا تؤدى إلى الانفجار السكانى ،

وانتشار زراعة الحبوب من المناطق الشمالية لشرق افريقية كان نتيجة انتشار الافكار التكنولوجية والتزواج والانتشار الثقافى وليس لهجرات بشرية ضخمة .باختصار لا توجد قبول قوى لهجرة البانتو.

فالبانتو مستخدمى الادوات الحديدية الزراعية والأسلحة هجراتهم كانت ثقافية وتنكوولوجية وديموجرافية ، احضروا معهم الزراعة والرعى وتكنولوجيات صناعة الحديد ، وادخلوا أشكال جديدة للتنظيم الإجتماعى ، وأسسوا إمبراطوريات هامة ، مثل زيمبابوى والكونغو (٣٩) .

العلاقة بسكان العصر الحجرى

فإنتشار سكان عصر الحديد المبكر الزراعيين كانت بإعداد صغيرة نسبيا ولم يحلوا محل صيادى العصر الحجرى القديم كلية ، بل عاش نمط المعيشة الزراعى الرعوى ونمط الصيد والجمع إلى جانب بعضهما البعض ، فالأدلة الأثرية تدل على استمرار نمط الصيد والجمع فى أجزاء من تنزانيا حتى عام ١٠٠٠م وأستفاد سكان النمطين من بعضهما البعض ، فأمد الصيادين سكان البانتو والزراع بلحوم الصيد والأعشاب الطبية ومساعدتهم فى رعى القطعان وبعض الأعمال الزراعية ، وفى المقابل زود الزراع سكان العصر الحجرى بالصناعات الحديدية مثل الرماح والسهام للصيد ، وتزويدهم بالحبوب والأغذية وبخاصة فى فترات الجفاف (٤٠).

واختلط سكان البانتو لوسط وجنوب افريقيا بالجماعات الخرسانية جامعى الطعام ، واندمجوا فى طبقتهم الإجتماعية ، حيث أن الهياكل العظيمية المتكشفة فى مقابر عصر الحديد المبكر ، تحمل الصفات الخواسانية والزنجية .وتؤيد الأدلة اللغوية نتائج البحث الأثرى ، حيث يسود بعض خصائص المجموعة اللغوية للسلالة الخواسانية وهى لغة الطقطقات ، بين لغات البانتو الجنوبية.

رابعا :ـ بعض المظاهر الثقافية لعصر الحديد المبكر للبانتو

إقتصاد عصر الحديد المبكر :ـ

يقوم إقتصاد عصر الحديد على الزراعة والرعى ، والمحاصيل الزراعية الأساسية السرغوم والدخن ، اليقطين واللوبيا . واحتفظت غالبية السكان بالماشية كحيوان رئيسى علاوة على الاغنام والماعز بأعداد صغيرة .وكانت تربى الحيوانات للحصول على الألبان كغذاء رئيسى ولا تذبح الا فى المناسبات العامة أو الاحتفالات الدينية .وبعض جماعات البانتو لم تربى الحيوانات الكبيرة كالماشية وخاصة فى الغرب لانتشار ذبابة تسى تسى ، ومع ذلك ربوا بعض

الخنازير والدواجن ، ومارسوا حرفة الصيد والقنص كمصدر غذائى أساسى فى المناطق التى لاتصلح للزراعة وبعض الجماعات الغربية إعتمدت على صيد الأسماك خاصة بالقرب من الأنهار والمحيطات (٤١).

وزراع عصر الحديد المبكر أثناء فترات انتشارهم المبكرة ، كانوا ينتشرون إلى مناطق مؤهولة بأعداد صغيرة من الصيادين وجامعى الطعام للعصر الحجرى القديم ، ومن ثم لم يكن لديهم أى مشكلة فى إختيار أفضل المناطق الصالحة للزراعة أو الرعى ذات التربة الخصبة وتتوفر بها مصادر المياه من الأنهار أو الامطار الغزيرة ، وبذلك لم يضطروا الى تنظيف الغابات الكثيفة أو معرفة أساليب زراعية جديدة تصلح للبيئات الجافة (٤٢).

ومن ثم ساعد ذلك على انتشار الأجيال اللاحقة من البانتو للتحرك بسهولة وبسرعة فى مناطق جديدة تجاه الجنوب ، وبخاصة فى أودية الانهار الخصبة والأقاليم ذات نسبة الأمطار العالية ، واتجهت حركة الإنتشار نحو الجنوب الشرقى، لتفادى المناطق الجنوبية الغربية الجافة .

القـــرى

قرى عصر الحديد المبكر كانت عادة بسيطة ، لا يتعدى سكانها أحيانا عدد أصابع اليد ، وبعضها كان كبير نسبيا وبخاصة فى الناتال حيث امتدت بعض القرى لحوالى ٨ هكتار . وتخطيط القرى اتخاذ الشكل الدائرى ، وتحاط من الخارج بسياج من العوسج لمبيت الماشية والاغنام والماعز ليلاً .والمنازل عبارة عن أكواخ مستديرة مبنية من الأعمدة الخشبية المطلية بالصلصال ، والسقف المخروطى ، وحول المنزل تشيد حفر تخزين الحبوب التى كانت تبنى من الأحجار وتغطى بالطمى أو الخشاب وتكسى بالطمى (٤٣).

ونظمت كل قرية بحيث تضم عائلة ممتدة وأقاربهم ويوجد تقسيم للعمل واضح بين الرجال والنساء، فتقوم المرأة بالزراعة وإعداد الطعام وتنشئة الأولاد ، أما الرجل فيختص برعاية قطعان الماشية والاغنام والماعز ، وممارسة الصيد والقنص للحصول على اللحوم ، الى جانب التجارة مع جيرانهم وصناعة الملابس من الجلود الحيوانية (٤٤).

يسود مجتمع عصر الحديد المبكر النظام الأبوى يستدل على ذلك من دفنات الرجال حيث كانوا يدفنون داخل المنازل فى المكان المسور للقطيع ، بينما النساء والأطفال كانت تدفن معا حول السور الخارجى للقرية بالقرب من منازلهم .

وكل منطقة لها رئيس ذات سلطة محدودة ، بلإضافة الى مجلس استشارى يتكون من كبار السن أو من رؤساء العشائر.

يوجـد عامل آخـر فى تخطيط مواقع عصر الحديد المبكر وهو الحاجة لوجود مصدر الحديد الخام مع توفر كميات أخشاب مناسبة لصهره وحديثا قام علماء الآثار فى ملاوى بتجربة لصهر خام الحديد باستخدام تكنيك عصر الحديد المتأخر .وأظهرت نتائج التجربة أن مواقد الصلصال بأنابيب سحب الهواء الملحقة بها للتهوية تستهلك حوالى الف كحم من الخشب لصهر كمية حديد كافية لصنع حوالى ثلاث معازق أو فؤوس تكلفة صهر الحديد بتكنيك عصر الحديد كانت مكلفة ، لذلك ربما أن صناعة الحديد مورست على نطاق ضيق ، واستمر لذلك إستخدام بعض الأدوات الحجرية ، مثل الاحجار الضخمة لطرق الحديد الساخن أو أحجار الطحن ، والمكاشط لإعداد الجلود ، واستخدام الفؤوس الحجرية لقطع الاشجار (٤٥).

التجـارة

معظم مجتمعات عصر الحديد المبكر كان لديها إكتفاء ذاتى بدرجة ما ، ومع ذلك وجدت أدلة لممارسة التجارة على نطاق ضيق منذ بداية عصر الحديد المبكر ، حيث تميزت بعض المناطق بتوفر مصادر طبيعية معينة مثل النحاس والملح بمنطقة Sanga بزائير ، والملح بمنطقة Uvinza بتنزانيا .

وتخصصت بعض المناطق فى صهر وصناعة الحديد وطورت أدواته وأصبح عنصر تجارى هام ، وبخاصة فى المواقع الفنية برواسب المادة الخام للحديد مثل تلال Tswapong فى بتسوانا الشرقية أو منطقة Palaborwa فى الترنسفال الشرقى .

الخلاصـة :

ارتبط إنتشار لغات البانتو بإنتشار حضارة عصر الحديد ، ولوحظ تشابه قوى بين الادلة الاثرية مما يدل على انهما اشتقا من مصدر واحد.

وتؤكد الأدلة الأثرية أن منطقة الكاميرون أو نيجيريا الشرقية بغرب افريقيا هى الموطن الأصلى للبانتو ، وانتشروا من هناك تجاه الشرق على امتداد الحواف الشمالية للغابة الاستوائية ، وتعلموا فى طريقهم الزراعة واستئناس الحيوان وصناعة المعادن ، وأسسوا حضارة عصر الحديد المبكر فى منطقة البحيرات حوالى ٣٠٠ ق .م ، ويمثل فخارهم الآنية Urewe ، وتحرك هذا الاتجاه الشرقى فى مرحلة لاحقة من منطقة البحيرات تجاه الجنوب والشرق الى ساحل كينيا وتنزانيا ، وأنشأوا مراكز جديدة للآنية Kwale ، وامتدوا من منطقة البحيرات مرواً بالمرتفعات غرب بحيرة نياسا الى الترتسفال وموزمبيق .

وإنتشر صناع الآنية Urewe للتيار الغربى حول حافة الغابات الاستوائية الى السافانا الجنوبية ، ومن ثم تجاه الغرب الى منطقة الكونغو السفلى ، وعبر انجولا الى ناميبيا الشمالية .

والواقع أن الأدلة الأثرية واللغوية لا تؤيد حدوث هجرة فجائية ضخمة للبانتو من الموطن الأصلى بغرب إفريقيا الى المنطقة الحالية للبانتو ، وإنما التوسع كان تدريجياً ونتيجة لإنتشار ممارسة الزراعة والرعى والتفوق التكنولوجى بمعرفة تكنولوجيا صناعة المعادن.

وقام اقتصاد عصر الحديد المبكر على الزراعة والرعى واقاموا فى قرى صغيرة ذات أكواخ مستديرة الشكل بسقف مخروطى ، ويقام حول القرى أسوار للحماية ، وتضم القرية عائلات ممتدة وأقاربهم ، وساد نظام العشائر الأبوى واستدل على ذلك من دفن الرجال بالمنازل داخل سور القرية، بينما النساء والأطفال دفنوا خارج القرية بالقرب من منازلهم .

واختيار مواقع البانتو خلال عصر الحديد المبكر كانت على أساس قربها من مصدر للحديد الخام وكميات ضخمة من الأخشاب مناسبة لصهره ، وأثبتت التجارب المعملية أن صهر الحديد كان مكلفاً فى ذلمك الوقت ولذلك استمروا فى استخدام الأدوات الحجرية بجانب الأدوات الحديدية وانتشار زراع عصر الحديد المبكر كانت بأعداد صغيرة ولم يحلوا كلية محل صيادى العصر الحجرى القديم ، بل عاش الزراع والرعاة بجانب الصيادين جامعى الطعام ، وتجاوروا معاً واختلط البانتو بالسلالة الخواسانية الطبيعية ، وتظهر الهياكل العظمية لعصر الحديد المبكر الصفات الطبيعية بالسلسلة الزنجية والخوسانية معاً ،كما دخلت بعض الكلمات للغة الطقطقة الخواسانية بين لغات البانتو .

الهوامش:

1 - Shillington, K., **History of Africa**, Macmilla education ltd, London, 1995 , P. 49 .

(٢) محمد عوض ، **الشعوب والسلالات الافريقية** ، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٧١ - ٧٢ .

3 - Hammond - Tooke ., **The Bantu Speeking Peoples of Southern Africa,** Routled & Kegan Paul , London , 1980 , P .31.

(٤) يسرى الجوهرى ، **السلالات البشرية** ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٣٦٧.

5 - Phillipson , D. W , **The Later Prehistory of Eastern and Southern Africa,** Heinmann , London , 1977 , P . 210 .

(٦) مصطفى عمر ، **مجتمعات وثقافات البحر المتوسط** ، دراسة فى الانثروبولوجيا الأركيولوجية ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٩٦ ، ص ١٧ .

(٧) قبارى إسماعيل ، **الانثروبولوجيا العامة ،صور من قضايا علم الانسان** ، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ، ١٩٨٥ ، ص ٤٩٧ .

(٨) محمد عوض ، مرجع سابق ، ص ٧٢ ,

(٩) نفس المرجع ، ص ٧٣ - ٧٤ ,

10 - Murdock, G.P ., **Africa : Its Peoples and Their Culture History**, Mcgraw - Hil Book Company, New York ` London ,1959, P. 271 .

11 - Phillipson , 1977 , oP. cit , 272.

12 - Hammond - Tooke , W ., oP. cit ., P. 39.

13 - Phillipson , 1977 , oP. cit ., P. 212.

14 - Hammond - Tooke , W ., oP. cit ., P. 39.

15 - Guilford Press,New York & London 1995, P. 60 .

16 - Grigson , C., "An African Origin for African Cattle ? Some Archaelogical evidence", **African Archaeological Review**, 1991 , P. 135.

17- Phillipson , 1977 , op . cit ., P . 216 - 217 .

18 - Stock , oP. cit ., P. 60

19 - Phillipson , 1977 , oP. cit ., P. 217.

20 - Ibid , P. 217

وأنظر أيضاً: - Hiernaux, S., The People of Africa, Weidenf eld Nicolsen , London , 1974 , P. 179

21 - Stock , oP. cit ., p. 60.

22 - Hiernaux , oP. cit., p. 175.

23 - Wagner , G. The Bantu of western Kenya , Vol. I , Oxford Uni. Press , London & New York 1970 , P. 24.

24 - Shillington , op., P. 49.

25 - Vansina , J., "New linguistic evidence and the Bantu", **Journal of African History** , 36 , 1995 , P. 186 .

26 - Ibid. p. 187.

27 - Ibid. , p . 187 .

28 - Hiernaux , op . cit ., P . 176.

29 - Shillington , op . cit , P . 53 .

30 - Ibid , P . 55.

31 - Hiernaux , op . cit ., P . 179

32 - Phillipson, D ., **African Archaeology** , Cambridge Uni . Press ,Canbridge, 1985, p . 171 - 173.

33 - Ibid , p . 175

34 - Phillipson , 1977 , oP. cit ., p . 223 .

35 - Shillington , op . cit ., p . 57 .

36 - Ibid , p . 57 - 58.

37 - Vansina , op . cit ., p . 189 .

1 - Phillipson , 1977 , oP. citt., p. 220

38 - Vansina , oP. cit., p. 191.

39 - Ibid , p . 192 -193 .

40 - Stock , op . cit , p . 61 .

41 - Phillipson , oP. cit ., p. 175.

42 - Shillington , o p . Cit ., p . 59 .

43 - Oliver , R., "The Nilotic Contribution to "Bantu Africa" **Journal of African History** 23 , 1982 , p. 433 .

44 - Murdock , oP. cit. p. 281.

45 - Shillington , oP. cit. p. 59.

46 - Ibid , p. 60.   1 - Ibid , p. 60

دور الموسيقى والغناء
فى
حياة المصريين القدماء

ا. د. خيرى ابراهيم الملط *

مقدمة:

تشكل الموسيقى والغناء فى حياة المجتمع المصرى القديم إهتماماً كبيراً منذ الأسرة الفرعونية الأولى عام ٣٤٠٠ق.م، كما يذكر التاريخ أن الكهنة ورجال الدولة وعلى رأسهم الملك الإلة كانوا يولون جميعاً هذا الفن عناية خاصة لما للموسيقى والغناء من دور أساسى فى أداء العبادات والصلوات والطقوس والإحتفالات الدينية.

كما إرتبطت فئات الشعب المختلفة بهذا الفن للتعبير عن حياتهم الدنيوية فى الإحتفالات والمناسبات الإجتماعية والقومية المختلفة.

ومما يعكس حب القدماء المصريين حكاماً وأفراد للموسيقى وإرتباطهم بممارستها عزفاً وغناءاً أنهم قد إحتفظوا بآلاتهم الموسيقية المحببة إليهم فى مقابرهم، إعتقاداً منهم أنهم عندما يبعثون مرة أخرى إلى الحياة الأبدية سيجدونها على مقربة منهم وفى متناول أيديهم.

كما وجدت مدافن لبعض مشاهير المغنيين والعازفين ومسئولى حفلات البلاط على مقربة من مدافن الملوك وأسرهم حتى يكونوا فى خدمتهم ورهن إشارتهم لإقامة الحفلات والصلوات والعبادات فى الحياة الأبدية.

وقد حظيت الموسيقى فى حياة الفراعنة بقدر كبير من التكريم، حتى أنهم إقتبسوا العلامة الدالة على بدىء الخليقة وهى (⊥) لتكون الرمز الذى يستخدمه قائد الفرقة الموسيقية كإشارة لبدء العزف أو الغناء.

وهذا العمق فى المعنى والتجسيد فى المضمون يوضح مدى إحترام المجتمع المصرى القديم وتقديسه لهذا الفن الذى أسندت الدولة رعايته إلى الكهنة ورجال الدين للمحافظة عليه.

كما أسند إليهم أيضا مسئولية تعليم الموسيقى والغناء لأفراد المجتمع المصرى، وقد تعهد كل كاهن وزوجته بتعليم عدد من الشباب أصول الغناء والعزف على الدف والسيستروم وهى الآلات الرئيسية فى مصاحبة الطقوس الدينية، وقد تم تحديد المداخل والردهات المؤدية إلى المعابد كفصول تعليمية لهذا الغرض وكان عدد الفصل يتراوح ما بين (١٠ ـ ١٤) فرداً.

دور الكهنة فى الحفاظ على الموسيقى :

لما كانت الموسيقى هى العنصر الأساسى المصاحب للصلوات والعبادات والطقوس الدينية التى شكلت المقومات الأساسية لطبيعة الحياة اليومية فى المجتمع المصرى القديم، أسندت الدولة مسئولية رعاية الموسيقى والحفاظ عليها إلى السلطة العليا فى البلاد والمتمثلة فى الكهنة ورجال الدين، فإرتبطوا بها إرتباطاً وثيقاً حتى أصبحت الموسيقة والغناء جزءاً هاماً فى حياتهم الدينية والدنيوية، كما جعلوا من الإلة حتحور إله للموسيقى بجانب دورها كإله للحب وحامية للبر الغربى، كما ربطوا فى الرمز بينها وبين آلة السيستروم عند الإشارة إليها.

أهم مظاهر رعاية الكهنة فى للحفاظ على الموسيقى :

١ ـ وضعوا الموسيقى تحت إشرافهم بل وسيطرتهم خوفاً من إدخال أى تغييرات أجنبية عليها بسبب الغزوات التى تعرضت لها مصر مراراً من الهكسوس والفرس واليونان والرومان وغيرهم، وقد ذكر "هيرودوت "إن المصريين القدماء قد حافظوا على موسيقاهم من أية نفوذ أجنبى، كما أنهم لم يسمحوا بإدخال أى صورة من صور التجديد أو التغيير أو الإبتكار عليها.

٢ ـ سن الكهنة للموسيقى والغناء خارج المعابد قوانين تصونها من الغزو الأجنبى ولم يتركوها حرة بل قيدوها بقواعد وقوانين خاصة.

٣ ـ حدد الكهنة مرحلة سنية للأطفال لمزاولة الموسيقى، كما فرضوا على الشباب التغنى فقط بما ينتقيه لهم رجال الدين من موضوعات تحث على الفضيلة ومكارم الأخلاق

وتعمل على تطهير النفس، وقد إقتصر تعليم الموسيقى والغناء للشباب على الكهنة وزوجاتهم .

٤ ـ إقتصر الكهنة فى مراسم العبادة على إستخدام الآلات المصرية الأصلية التى كانت تستعملها الدولة القديمة مثل السيستروم والدفوف والهارب والناى.

وقد إستمر الحصار الحديدى من الكهنة للحفاظ على الموسيقى والغناء طيلة ثلاثة آلاف سنة حتى بدأ الإحتكاك بين الحضارة المصرية القديمة والحضارة الإغريقية من خلال التبادل التجارى بين الحضارتين فى عصر الدولة الحديثة مع بداية القرن الرابع والخامس قبل الميلاد ، حيث إمتزجت الموسيقى المصرية بالموسيقى اليونانية والرومانية القديمة، كما أدخلت بعض الآلات الأجنبية على حياة الموسيقى المصرية فى عهد إخناتون مثل آلة الليرا والمزمار المزدوج.

الموسيقيون والمنشدون :

لقد جرت العادة فى الدولة القديمة أن تتولى الكاهنات الإنشاد الدينى والعزف داخل المعابد، وكن فى الغالب زوجات للكهنة ورجال الدين القائمين على شعائر تلك المعابد.

وفى الدولة الحديثة شاع لقب (شماعيت) Shmaeit أى المغنية أو المنشدة، كما لقبت نساء الطبقات الرفيعة بلقب (منشدة آمون) .

وفى عصر الدولة الحديثة إتصلت مصر بالمدنية الآسيوية إتصالاً وثيقاً وقد إنعكس ذلك على الموسيقى إنعكاساً جيداً، حيث أصبح فى بلاط الملك فرقتان موسيقيتان إحداهما مصرية والأخرى آسيوية.

وجاء بناء المعابد الكبيرة العالية المتسعة سبباً فى إدخال المصريين لقدماء كثير من التطوير والتعديل على الآلات الموسيقية، فكبرت أحجامها وتضاعفت عدد أوتارها وعم إنتشار آلة الكنارة، وحل البوق والمزمار المزدوج ذو الصوت الحاد محل الناى الهادىء وكثرت أنواع الطبول والصنوج والدفوف مما كان سبباً فى تغيير لون وطابع الموسيقى فى ذلك العصر وأصبحت موسيقى صاخبة عرفت بإسم موسيقى الولائم أو موسيقى البلاط الملكى.

كما تضاعفت أعداد المنشدين والمنشدات والعازفين والعازفات بتلك المعابد حتى وصل أعدادهم المئات من الرجال والنساء والأطفال، كما ظهرت كثير من الوظائف الفنية فى مجال الموسيقى والغناء فى حياة المجتمع المصرى بدأت فى الأسرة الخامسة فى بلاط الملك كان من أهمها :

- مشرف الغناء بالقصر.

- مشرف الحفلات الموسيقية بالقصر.

وكانت تعطى هاتان الوظيفتان فى الغالب إلى زوجات كبار الكهنة .كما إنتشرت وظائف معلم المنشدين - موجه عازفى الناى - عازفة البيت فى البيت الأعظم - موجه مطربى هرم المالك - مدير المنشدين بالقصر....إلخ .وقد حظى بتلك الوظائف كثير من الموسيقين والعازفين والمنشدين على مدى العصور الفرعونية المختلفة.

كما خصصت الهدايا والهبات ذات القيمة الكبيرة للمشاهير منهم فى هذا المجال وعلى سبيل المثال:

"سينفرونفر" SUNEFRUNUFER المسئول عن الحفلات الموسيقية بالبلاط الملكى وينتمى إلى الأسرة السادسة حيث حصل على مقبرة فاخرة فى الجيزة تقديراً لكفائته، ومنهم من شرف بتخليد أسمه على إحدى مقابر أفراد الأسرة المالكة مثل عازفة الهارب "جيكينو "Hekenu والمغنية إيتى "Eti " .

مشاهير الموسيقيين :

يذكر تاريخ الفراعنة على مدى أربعة آلاف عام الكثير من أسماء ومشاهير الموسيقيين والمغنيين والعازفين، وكانت لهم حظوة خاصة عند الملوك والكهنة ورجال الدولة، ومنهم من كان له مكانة مرموقة عند الملك، كما رصدت مكافأت مالية كبيرة لأصحاب الأعمال الفنية المتميزة فى مجال العزف والغناء أو قيادة الفرق الموسيقية منهم على سبيل المثال:

١ - أشهر عازف ناى فى الدولة القديمة "سينانكور ."Senankhwer

٢ ـ أشهر عازف عود فى الدولة القديمة "أمنيمحوت ."Amenemhot

٣ ـ أشهر عازف هارب فى الدولة الوسطى هو العازف الضرير " نفرحوتب " Neferhotep .

إرتباط الموسيقى بالحياة اليومية عند المصريين القدماء

الموسيقى فى خدمة الطقوس الدينية والإحتفالات القومية :

إن الدين هو العامل المؤثر فى الحياة، وقد لعبت الموسيقى والغناء دوراً هاماً ومميزاً فى مراسم الطقوس الخاصة بالإحتفالات الدينية والدنيوية داخل المعابد، وعادة كان يشارك فى الإحتفالات الدينية كبار رجال الدولة والكهنة يتقدمهم الملك الإلة وزوجته، وكانت مشاركة الشعب فى بعض الإحتفالات الملكية محدوداً للغاية.

ومن أهم الآلات التى إستخدمت فى تلك الإحتفالات هى الهارب - السيستروم - الدفوف، وتشارك أحيانا آلات العود والكنارة والمزمار كما إستخدمت الصنوج والجلاجل فى مصاحبة الرقص.

وكان الملك الإلة يتقدم الإحتفالات إما راكباً أو محمولاً على الأعناق وتشارك الفتيات الصغيرات فى المسيرة وهن ينشدن بحياة الملك فى خطوات ايقاعية منتظمة ويصاحبهن الموسيقيين بألاتهم وعلى وجوهم البهجة والسرور، ومن الإحتفالات القومية التى كان يشارك فيها جموع أفراد الشعب هى :

عيد الأوبت OPET :

ويقام فى فصل أخيت (وهى شهور الفيضانات) ومدة الإحتفال به شهراً ويقال ٢٤ يوما ، ويتم الإحتفال به فى موكب عسكرى مهيب مصحوباً بالعروض الموسيقية من خلال رحلة طولها (٢٠٠٠متر) بعد أن تكون المياه قد غطت جميع الجسور، وبعد إتمام تزيين مراكب الآلهة المختلفة تبدأ رحلة الإلة آمون من معبد الكرنك حتى معبد الأقصر فى جو شعبى رائع يشارك فيه عازفى النفير والطبول من الرجال كما كانت النساء تعزفن الصاجات والجلاجل.

عيـد الوادى :

ويتم الإحتفال بهذا العيد من خلال رحلة نيلية تبدأ بالإلة آمون من معبد الكرنك حتى الضفة الغربية ويشارك فيها الموسيقيين والمنشدين والراقصين كما تشارك أيضا مئات من الشعب بالتهليل والترحيب، وكان الإحتفال بهذا العيد يمتد لمدة عشرة أيام.

عيد خروج المعبود من MIN :

ويتم الإحتفال به فى فصل الصيف (شمو) Chemou من كل عام وهو إحتفال جماهيرى شعبى تتجمع فيه الأهالى وينتظرونه بشوق كبير حيث يقوم الملك والكهنة بإخراج المعبود من مقصورته بقدس الأقداس، وحملة خارج المعبد والطواف به داخل المدينة وضواحيها.

وقد ذكر "مونتيه " Montet أن "هيرودوت " Herodot شاهد أثناء هذا الإحتفال عدداً كبيراً من النساء والرجال يعزفون ويغنون ويصفقون، كما كانت هناك أعداداً كبيرة من النساء يعزفن بالصاجات والجلاجل وكان الرجال يعزفون آلة الناى.

وهناك أعياد أخرى كثيرة كان يواظب على إقامتها المصريين القدماء يشارك فيها الموسيقيون والمنشدون كما تشارك الراقصات والمنشدات لإدخال البهجة والسرور على أفراد الشعب المصرى القديم.

الغناء وإرتباطه بالحياة الإجتماعية :

لقد عرف القدماء المصريين الغناء بنوعية الدينى والدنيوى، وقد إرتبط الغناء الدينى بالطقوس والصلوات والعبادات وكانت نصوصه تشتمل على تمجيد الملوك والآلهة والتنويه بأعمالهم وأمجادهم وفتوحاتهم، وكان لكل ملك أو إلة النصوص الخاصة به.

أما الغناء الدنيوى فكان يرتبط إلى حد كبير بحياة المجتمع المصرى القديم الذى بلغ مستوى رفيع من الحضارة القائمة على المبادىء المحتشمة والحياة الشريفة وهو مجتمع عرف كيف يعمل و كيف يتمتع بحياته .

و قد عبر الغناء عن متطلبات الحياة اليومية عند قدماء المصريين ، فقد نظموا الاغانى للمناسبات المختلفة مثل :

جنى الثمار - الاتقان فى العمل - اغانى الزواج - الغزل بنوعيه - عمل الخير - الرثاء - الليل و النهار - النساء و الخمر و الحث على القتال ...الخ.

الموسيقى فى خدمة العمل و الانتاج

كان المصريون القدماء يحترمون عملهم و يتقنونه جيدا و تعكس أغانيهم هذه العادة الطيبة و كانت الموسيقى و الغناء من الوسائل المعينة لهم على إنجاز المهام المنوطين بها فى حياتهم اليومية و هى متنوعة تبعا لنوعية العمل و انتاجه .

عمال الزراعة

كانت لهم الاغانى المصاحبة لعملهم فى حرث الارض و غرس البذور - وجنى المحصول، و عادة كان الغناء يتم فى مجموعتين الاولى لرجل منفرد تتبادل معه الغناء مجموعة اخرى من الرجال (كورس) .

و نجد فى مقبرة خوفو فى الجيزة ان عازف الناى يقف فى حقل الذرة اثناء الحصاد يعزف بآلته مصاحبا لغناء مجموعة من الحصادين اللذين يغنون و هم يؤدون بعض الحركات الايقاعية .

وفى حقول جمع العنب و نقله الى احواض العصير نرى فى سقارة مجموعة من الرجال يقومون بضرب العنب بالعصى و مجموعة اخرى من الرجال و النساء تقوم بعصره بالاقدام و هم يغنون و ينشدون و يرقصون فى حركات ذات ايقاع و هناك الاغانى الكثيرة التى تصور لنا نصوصها مراحل جمع العنب و عصره حتى شرابه .

و هناك امثلة كثيرة عن استخدام زوجات الفلاحين الدفوف لافزاع الطيور واخراجها من اعشاشها فى الشجر، تلك الطيور التى تاكل الحبوب من الحقول وتسبب خسارة للفلاح .

صائدى الاسماك

لصائدى الاسماك اغانيهم فنراهم يغنون و يعزفون بآلات المزمار و الطبول مع حركة المجاديف ذات الايقاعات المختلفة مسرورين بشباكهم المملؤة بالاسماك ، و فى احدى نصوص اغانيهم يقول احدهم (اين الصياد صياد الغرب) و يرد آخر و يقول (انه فى الماء مع السمك ، انه يتحدث الى سمكه الباجوس و يتشامر مع اخرى) .

الموسيقى فى خدمة الاغراض العسكرية :

تشارك الموسيقى عند القدماء المصريين فى المناسبات العسكرية و قد ذكرت "مانش" Mannich فى كتابها انه عند خوض المعارك تسير فى المقدمة احدى فرق المشاه و تتحرك الجنود فى صفوف متوازية يليها نافخوا الابواق المستقيمة المصنوعة من البرونز او النحاس و الفضة مثل ابواق " توت عنخ آمون " الموجودة حاليا فى المتحف المصرى (*) .

كما يشارك ايضا قارعوا الطبول مع نافخوا النفير و الابواق فى الاغراض العسكرية عند خوض المعارك ، وغالبا ما كانوا من النوبيين .

و من اشهر عازفى الطبول " امحاب " Emhab و ينتمى الى الاسرة السابعة عشر (فترة الحروب ضد الهكسوس) ، و كان يصاحب الملك فى المعارك والغزوات الحربية ، وقد قيل انه كان يتدرب فترات طويلة يوميا مستخدما كفه واصابعه الطويلة القوية و لم يستخدم المطارق .

الموسيقى فى خدمة الالهه

فى تقليد فريد فى حياة المجتمع المصرى القديم نجد ان الموسيقيون والمنشدون من الرجال الذين كانوا يشاركون فى الاحتفالات الدينية و الرسمية فى وجود الملك الاله سواء كانت فى المعبد او القصر الملكى ، يجب عليهم وضع عصابة على اعينهم و الغرض منها حماية اعينهم من فقد البصر ، فقد كان هناك معتقدات فى الحضارة القديمة تفيد بأن الاتصال بالملك او التواجد معه فى مكان واحد - و هو شخصية الاهية- يسبب العمى للرجال ، اما النساء فقد كن يتمتعن برؤية الملك الاله .

و لقد وجدت بعض النقوش فى معبد الكرنك و فى معابد العمارنة رسم عليها موسيقيون يضعون عصابات بيضاء على اعينهم ، و يقال انه عندما ينتهى العرض الموسيقى كان الموسيقيون ينحنون للملك و هم ممسكون بالاتهم و يرفعون العصابات عن اعينهم ، و فى مقبرة الموتى بسقارة للدولة الحديثة بالقرب من ممفيس ما يؤكد هذا العمى المصطنع و الذى يعد احيانا شيئا رمزيا او طريقة للتعبير عن القدرة الالهية للملك على اعماء البشر العاديين .

و قد ارتبطت الموسيقى عند قدماء المصريين بعلم الفلك و استحدثوا عناصر للربط بين اوتار آلة الكنارة الثلاثة و فصول السنة ، فجعلوا الوتر الغليظ يمثل فصل الشتاء و الحاد يمثل فصل الصيف اما الوتر المتوسط الحدة فكان يمثل فصل الربيع.

الموسيقى المصرية القديمة و مدى تأثيرها فى دول افريقيا

لقد امتدت الحضارة و المدينة الفرعونية من مصر حتى شملت كثير من دول افريقيا و اسيا ، كما كان لها تأثيرها القوى على كل الدول المحيطة بها حتى الدول التى غزت مصر لفترات من الزمان .

و فى مجال الموسيقى نجد ان الموسيقى المصرية القديمة قد تغلغلت داخل وجدان ليس فقط داخل الشعب المصرى بفئاته المختلفة ، و لكن داخل كثير من وجدان الشعوب الافريقية المجاورة مثل السودان و اثيوبيا و موريتانيا و اوغاندا و السنغال ، و قد امتد هذا التأثير فى العصر الحديث الى كثير من دول اوربا و اسيا ، و من اهم مظاهر التأثير المتبادل للموسيقى و الغناء بين مصر و دول المنطقة من اهمها :

السلم الموسيقى الخماسى:

استخدم القدماء المصريين فى عهد الدولتين القديمة و الوسطى السلم الخماسى ذات الابعاد الكاملة و قد انتقل استخدام هذا السلم الى السودان حتى اصبح من السمات الاساسية للون و طابع الموسيقى القومية و الشعبية السودانية ، و فى العصر الحديث نجد ان كثير من الموسيقيين و الملحنين المعاصرين قد استخدموا المقامات و الايقاعات السودانية فى الحانهم و اغانيهم و الامثلة كثيرة فى حياة الموسيقية لكل من الشعبين .

و فى السنغال انتشر استخدام الطبول الخمس الدائرية ذات النغمات الدياتونية الكاملة فى حياتهم الموسيقية و بصفة خاصة فى موسيقى.

آله العود :

لقد استخدم القدماء المصريين منذ العصور الاولى للدولة القديمة آلة العود ولعبت دورا هاما فى حياة المجتمع المصرى القديم الدينية و الدنيوية حتى نهاية العصور الفرعونية .

و قد انتقلت آلة العود المصرية القديمة - و التى توجد نماذج لها فى المتحف المصرى بالقاهرة و متاحف العالم فى انجلترا و فرنسا و غيرها - حتى عزت فى العصر الحديث جميع دول اوربا منذ العصور الوسطى ، و قد ادخل عليها هناك تطورا هائلا و اصبح لها جذور فى وجدان الشعب الاوربى ، و قد شكلت مؤلفاتها جزء هاما فى تراث الموسيقى العالمية حتى نهاية القرن الثامن عشر الميلادى .

و فى آسيا وافريقيا نجد ان آلة العود المصرية انتقلت الى جميع الدول العربية و الافريقية و ما زال العود يستخدم حتى الآن فى موريتانيا و يعزف عليه الرجال و يطلقون عليه اسم (التدينت) Tidinir و هى قريبة الشبه بآلة العود المراكشية .

آلة الهارب:

لقد انتشرت آلة الهارب المصرية القديمة التى استخدمها القدماء المصريون بأشكالها و احجامها المختلفة على مدى الاسر الفرعونية الثلاثون ، و انتقلت بعدها الى جميع دول العالم و ادخلت عليها كثير من الوان التطور و التغير فى الشكل الخارجى عدد الاوتار و الامكانات الميكانيكية و التكنيكية المتعددة و غزت جميع اوركسترات العالم المتحضر .

و على الجانب الآخر فان آلة الهارب المصرية البدائية قد انتشر استخدامها فى دول افريقيا تحت مسميات متعددة ، فنجد ان قبائل البشارية فى جنوب السودان مازالوا يستخدمون آلة هارب بدائية قريبة الشبه بالهارب المصرى القديم .

و فـــى اوغـــندا انتـــشر اســتـخدام تلك الآلة ايضا و يطلقون عليـها اسم (اننجا) -En nanqa و يطلقون عليها فى موريتانيا (الاردين) Ardin و يعزف عليها النساء .

آلة السيسترووم :

تعتبر آلة السيسترووم من الالات الايقاعية الهامة فى الموسيقى المصرية القديمة و لها مكانتها و دورها فى مصاحبة الطقوس الدينية و العبادات و اداء الصلوات داخل المعابد و فى الاحتفالات الدينية و القومية ، و عادة ما يستخدمها الكهنة و كبار رجال الدين فى الدولة .

و قد انتقل هذا التقليد و ذلك الدور الهام الى الكنائس القبطية فى اثيوبيا و قد انتشر استخدامها فى كنائس مدينة (لالى بالا) Lalibala ، و كان يستخدمها الكاهن فى الاشارة الى الاركان الاربعة الشمولية فى العالم .

الطبلة ذات الشكل البرميلى :

و قد دخل هذه الالة الى الحياة الموسيقية للمصريين القدماء من جنوب البلاد وكان لها دورا هاما فى الموسيقى العسكرية و موسيقى الاحتفالات و المهرجانات ، و قد استخدمتها ايضا كثير من دول العالم لهذا الغرض فى تلك الفترة .

هكذا نجد ان الموسيقى المصرية القديمة قد اثرت كثيرا فى موسيقى الحضارات الافريقية المجاورة كما انها تأثرت ايضا بموسيقى تلك الحضارات .

الهوامش :

(*) و يـــقال أن عـــند افـــتـــتاح الاذاعـــة المصريـــة عـــام ١٩٣٤ **قـــام تابـــرن** "James Tappern" بالعزف مستخدما أبواق توت عنخ آمون، ويقال أنه استخدم مبسما حديثا لاخراج الصوت . و لم تكن هذه هى المرة الاولى حيث سبقه الى ذلك **بيرسيفال روبسون كيربى** " Pirsival " و غيره قبل عام ١٩٣٣ م ، كما ذكرت منش ان " **هيكمان** " Hickmann قد دون التجارب التى أجراها مجموعة من الباحثين لاصدار صوت من تلك الأبواق فى تقرير له فى مقاله عن أبواق **توت عنخ آمون** .

المراجع العربية و الاجنبية

١- بيير مونتيه : الحياة اليومية فى مصر - ترجمة/عزيز مرقص - القاهرة - ١٩٩٧ م

٢- سعيد اسماعيل على : التربية فى الحضارة المصرية القديمة - عالم الكتب - القاهرة - ١٩٩٦ .

٣- - Hickmann , Hans : **Musikqeschisthe in Bildern** - Leipziq 1961.

4 - Mannich, Lise : **Ancient Eqyptian Musical Instruments- Munich** - British Museum Press, 1975.

5 - Mannich, Lise: **Music & Musicians in Ancient Egypt.**

6 - Montet, Pierre : **La vie Quotidienne En Egypt**

7 - Sachs, Curt : **Die Musikinstrumante des Alten Agypten - Berlien 1921**

الفصل السادس

نـــــدوة : العلاقات المصريـة الأفريقيـة

١ ـ سياسة مصر المُجَدَدَة تجاه أفريقيا

٢ ـ دور الباحثين المصريين

تقديم : **السيد حامد**

المتحدث الرئيسى : **د. محمد شعبان**

المتحدثون

حلمى شعراوى

مد يوسف القرعى

أحد. حسين فهيم

التقديم : السيد حامد

في الواقـــع ، إن هذه النـــدوة هـــي تعبير عن بعد رئيسي للدافع وراء إجراء هذا المؤتمر. فـالمـكان والزمـان (منذ القدم) يعلمـانـنا أن أفريقـيـا بالنسبـة لمصـر هي الجـذور، الأصـول، القـارة الأم . والماضي القـريب جدا يؤكـد بقـوة أن أفـريقيـا هي القريب،الدعم، والتأييد والقوة لمصر. أما المـستقبل، سواء كان القريب أم البعيد، بالضرورة برهان هذا القريب، يؤكـد أيضا أن أفريقيا هي ميدان الحركة الدائمة للنمو والتقدم، ولكن مع ضرورة الانتباه إلي الآخر غير الأفريقي .

إن الوعي بهذه الحقائق، يفرض علينا واجبات والتزامات لايمكن علي الإطلاق إلا أن نكون حريصين كل الحرص علي آدائها علي أساس قاعدة معرفية توفرها البحوث والدراسات وتبادل الزيارات المتنوعة مجالاتها من ناحية، وعلي ضوء ظروف العصر الذي نعيشه علي الدوام من ناحية أخري . وبالطبع إن موضوع الندوة يعكس هذا كله، وهو : **أولاً ، سياسة مصر المجددة تجاه أفريقيا ، وثانياً ، دور الباحثين المتخصصين المصريين**. وسوف يحدثنا عن المـوضـوع الأول **الأستاذ الدكتور محمد شعبان** مساعد وزير الخارجية للشئون الأفريقية. وسوف يشارك كل من **حسين فهيم وحلمي شعراوي وأحمد يوسف القرعى** في الموضوع كل في مجال خبرته وتخصصه .

السياسة المصرية المجددة تجاه أفريقيا

إذا كانت الانثربولوجيا هى "علم الانسان"، فان الإنسان هو الفاعل والمفعول المطلق والمفعول لأجله .وينطبق هذا على السياسة .فالسياسة هدفها رخاء الانسان، فأى دولة تقيم سياسة داخلية وخارجية هدفها الانسان .هنا يأتى الترابط بين الأنثربولوجيا وعلم السياسة أو الأنثربولوجيا السياسية والاجتماعية.

فى الأيام السابقة للمؤتمر كانت المناقشات مستفيضة بالنسبة للجانب الثقافى والفنى والموسيقى، ولذلك اعطى نبذة تاريخية عن العلاقات بين مصر وأفريقيا افتراضنا ان هذه تم تغطيتها فى اليومين الماضيين ولكن نبدأ من الحاضر.

الماضى القريب .... بعد ثورة ١٩٥٢ بعد توقيع اتفاقية الاستقلال وبعد حرب ١٩٥٦، بدأت مصر تستضيف كافة حركات التحرير الافريقية، صار لها مكاتب فى القاهرة .وفى الستينيات عندما بدأت افريقيا تستقل عن الدول المستعمرة كانت مصر اول دولة تفتح سفارة

فى افريقيا جنوب الصحراء، صار لمصر اليوم ما بين (٤٧ دولة) مصر ٣٦ سفارة مقيمة ، وهى من اكبر النسب بين اى دولة فى العالم بما فيها الولايات المتحدة الامريكية.

هذا الدعم الذى قدم إلى حركات التحرير الافريقية فى عهد جمال عبد الناصر، أتى ثماره وبقى مع الزمن، ولقى ثماره فى عدد من الدول .فالحركة المصرية للاستفادة من هذا الرصيد السياسى لم تتبلور إلا مؤخرا .اكتفينا فى الستينيات والسبعينيات وأوائل الثمنينات الاعتماد فقط على صوت هذه الدول الافريقية فى الامم المتحدة عند التصويت على القرارات الخاصة بمشكلة الشرق الأوسط ومشكلة فلسطين.

وكان هذا هو الاستغلال الوحيد ، ثم ماذا قدمنا لافريقيا...؟ طبعا ظروف مصر كما تعلمون كانت صعبة اقتصاديا فى ذلك الوقت، ومع ذلك واعتبارا من عام ١٩٨١ بدء الصندوق المصرى للتعاون الفنى فى افريقيا فى تقديم المساعدات الفنية إلى الدول الافريقية ، ويغطى٤٧ دولة اليوم، صرف فى ١٨ سنة من عمر الصندوق ٦٠٠ مليون جنيه، مصريون يعارون أربع سنوات، وتدريب افارقة فى مصر فى كافة العلوم والفنون، بل والكليات العسكرية والشرطية، وكذلك تدريب للدبلوماسيين إلى آخره .هذا هو الرصيد الحديث الذى تم تكوينه فى افريقيا بعد الرصيد الذى تركته فترة عبد الناصر.

ومع ذلك حينما نذهب اليوم إلى افريقيا ، الكلمة الأولى الذى يذكرها أى رئيس للدولة هو "عبد الناصر "وأول رئيس لهذه الدولة فى غانا مثلا ويتكلم عن نيكروما ويتحدث عن صلة النسب الذى تربطه بمصر عن طريق زواجه من فتحية نيكروما ونفس الشىء موجود فى الكثير من الدول التى تم زيارتها مثل (الكونجو الديمقراطية) رئيساً سابقاً وهو كنز من الكنوز الموجودة فى أفريقيا أكبر ثالث دولة ومن حيث المساحة ٢,٥ مليون كيلو متر مربع، أكبر ثالث دولة من ناحية السكان، أرض خصبة، معادن، موارد مياه، تنتظر من يثتسمر هذه المواد، وهذا إلى جانب الرصيد السياسى .يقول رئيس الجمهورية (أننى لم انس ان عبد الناصر وضع تحت يدى فيلا فى مصر الجديدة) وكذلك الرجل الثاني .لماذا تحركت مصر مؤخرا؛ لماذا انتهجت سياسة مجددة ؟ (اقول مجددة وليست جديدة لان سياسة مصر فى افريقيا موجودة منذ قديم الازل موجودة منذ ايام حتشبسوت ... لماذا انتهجنا هذه السياسة المجددة) .

شهد العالم خلال النصف الثانى من عقد الثمانينيات مجموعة من المتغيرات الدولية الهائلة التى بلغت ذروتها مع انهيار الاتحاد السوفيتي عام ١٩٩٠، وما تمخض عن هذا من

تطورات على مناخ العلاقات الدولية، تمثلت فى إنتهاء عصر الحرب الباردة، وإنحسار النظام ثنائى القطبية، وبروز دور الولايات المتحدة كقوة عظمى فاعلة واحدة على المستوى الدولى، وما صاحب هذه التغييرات من اتجاه متزايد نحو العولمة بما يشمله ذلك من تقدم فى مجال تكنولوجيا المعلومات ووسائل الإتصال وتحرير التجارة وزيادة الاستثمارات عبر البحار وتيسير حركة رؤوس الأموال والافراد .وكان من المحتم أن تحدث هذه التطورات تأثيرها على القارة الافريقية التى شهدت، وكنتيجة لتفاعل المتغيرات الدولية مع المعطيات الداخلية والاقليمية عددا من المتغيرات التى يمكن اجمالها فيما يلى :

١ ـ توقيع إتفاق الجماعة الاقتصادية الافريقية عام ١٩٩١، والتى دخلت حيز التنفيذ عام ١٩٩٤ بعد تصديق ٣٥ دولة افريقية عليها، وتسعى الجماعة الافريقية إلى تحرير التجارة الافريقية البينية من كافة الحواجز عام ٢٠٢٨ وانشاء منطقة تجارة حرة تضم كافة الدول الافريقية.

٢ ـ تنشيط التجمعات دون الاقليمية التيتشكل اعمدة هذه الجماعة وهى السوق المشتركة لدول جنوب وشرق افريقيا "الكوميسا "الجماعة الاقتصادية لدول وسط افريقيا "الايكاس "والجماعة الاقتصادية لدول غرب افريقيا "الايكوس"، ومجموعة التنمية لدول الجنوب الافريقى "السادك "والاتحاد المغاربى.

٣ ـ الاتجاه نحو إزالة العوائق امام الاستثمار والنهوض بالبنية الاساسية مع اضطلاع القطاع الخاص بدور اكبر فى الاقتصاد.

٤ ـ الأخذ ببعض الاصلاحات الديمقراطية ومبادىء حقوق الانسان وماتزال هذه الاصلاحات فى مهدها بالنسبة لمعظم الدول الافريقية.

ولم تكن أجهزة صنع السياسة الخارجية المصرية بالطبع بعيدة عن هذه المتغيرات، بل استشرفت تأثيرها على القارة مبكرا، وبدأت فى تطوير اهدافها وترتيب اولوياتها وتدعيم وتنويع وسائلها حرصاً منها على الاستمرار فى الحفاظ على المصالح الاستراتيجية من جانب، وتحقيق المصالح التجارية والاقتصادية المصرية المتجددة فى ضوء هذه المتغيرات من جانب آخر، وقد تمخضت عملية مراجعة الأهداف والسياسات المصرية تجاه القارة عن وضع الأهداف التالية للسياسة المصرية فى أفريقيا، فى هذه المرحلة الجديدة : ـ

* دعم عملية التبادل التجارى وتشجيع الاستثمار المصرى فى دول القارة، وفتح أسواق جديدة للمنتجات المصرية بها، فى إطار تطوير الآليات اللازمة لتغليب المصالح التجارية والاقتصادية المصرية بها.

* الحفاظ على وتأمين عناصر الأمن القومي والعمق الاستراتيجي المصرى فى افريقيا، وارتباط ذلك بكل من مياه النيل والبحر الاحمر ودول الجوار الجنوبية والغربية.

* إرساء قواعد مؤثرة للتواجد المصرى فى الدول الافريقية تخدم اهداف تأمين وتطوير الرصيد المصرى حتى تكون الدعامة الاساسية التى تستند اليها ركائز العلاقات المصرية الافريقية.

* الترسيخ العملى للارتباط العضوى لمصر بالقارة الافريقية.

* ومن أجل تحقيق هذه الاهداف، اتخذت مصر مؤخرا عددا من الاجراءات والخطوات والسياسات ايذانا ببدء عهد جديد من الاهتمام المصرى بالقارة يتم التركيز فيه على المصالح الاقتصادية والتجارية والاستثمارات ودعم دور القطاع الخاص هما : -

١ - قيام السيد الوزير عمرو موسى بثلاث جولات فى دول شرق القارة فى إبريل ١٩٩٧، وفى منطقة الجنوب الافريقى فى اغسطس ١٩٩٧ ، وفى وسط وغرب القارة فى مارس ١٩٩٨ والتى اصطحب خلالها عددا من رجال الأعمال والمستثمرين المصريين وعددا من المسئولين المعنيين بالشئون الاقتصادية، والتى كان احد ابرز نتائجها توقيع عدد من الاتفاقيات الاقتصادية والتجارية والسياحية وطرح مجموعة من المشروعات والافكار التى مثلت اساسا للتعاون الاقتصادى والتجارى بين مصر والدول الافريقية، وقدمت رجال الاعمال المصريين الى القيادات السياسية فى الدول الافريقية والى نظرائهم Knocking door أو Match making لكى يتعرفوا على الطبيعة على الفرص الموجودة والأفاق ويبدأوا اتصالاتهم للتصدير وانشاء شركات مشتركة وتنفيذ المشروعات فيمجالات البناء والتشييد والزراعة والصناعة.

٢ - تشكيل مجموعة العمل الفنية الوزارية الموسعة بتوجيهات من مجلس الوزراء لبحث سبل تطوير العلاقات المصرية الافريقية، والتى تضم ممثلى ٢١ وزارة معنية بمختلف جوانب هذه العلاقات، والتى أوصت بتبنى الوسائل التالية لتطوير تلك العلاقات :

أ - إنشاء لجان ثنائية مشتركة مع الدول الافريقية كلما سمحت الظروف السياسية والاقتصادية والتجارية والاستثمارية، لتشكل مظلة لدعم علاقات الجانبين وإطارا عاما لها.

ب - دعم التمثيل المصرى فى دول القارة الافريقية كلها مع التركيز على الدول التى تحقق اهداف السياسة الخارجية المصرية فى القارة.

جـ ـ الاستـمرار والتوسـع فى تبـادل الوفـود والزيـارات الرسمية فى كافة المجالات مـع دول القــارة.

د ـ تطوير اداء الصندوق المصرى للتعاون الفنى مع افريقيا، التابع لوزارة الخارجية، ودعم ميزانيتة وتوسيع مجالات العمل فيه بما يتناسب مع المصالح المتنامية للدول الافريقية.

هـ ـ التوســع فى النشــاط المصرفى المصـرى فى افريقيـا من خلال انشاء فروع للبنوك المصرية.

و ـ التوسـع فى اتفاقيات حماية الاستثمار ومنه الازدواج الضريـبى مـع اكبر عـدد من الدول الافريقية.

ز ـ تشجيع انشاء الخطوط الملاحية مع الموانىء الافريقية، وخطوط شركات الطيران الخاصة على العمل فى افريقيا.

حـ ـ الاهتـمـام بانـشـاء المشروعـات المشتركـة " المزارع ـ الشركات ـ الاستثمارات ـ الخدمات " .

٣ ـ سعت مصر للانضمام لعضوية احد التجمعات الاقتصادية دون الاقليمية فى افريقيا حيث ان مصر هى الدولة الوحيدة التى لا تنتمى لاى من تلك التجمعات .وخلال قمة الجماعة الاقتصادية الافريقية التى عقدت فى هرارى فى ابريل ١٩٩٧، أثار السيد /عمرو موسى هذا الموضوع موضحا ان مصر بثقلها ووزنها السياسى والاقتصادى لاتنتمى لأى من تلك التجمعات وهو امر غير منطقى، خاصة وان تلك التجمعات دون الأقليمية تهدف فى النهاية الى دمج كافة الدول الافريقية فى الجماعة الاقتصادية الافريقية الجامعة .وطلبت مصر الانضمام الى السوق المشتركة لدول الشرق والجنوب الافريقى " كوميسا " وقد وجه الرئيس حسنى مبارك رسالة فى هذا الشأن إليرئيس جمهورية زامبيا فردريك شيلوبا بصفته الرئيس الحالى لكوميسا، وارسل السيد / عمرو موسى رسالة لوزارة خارجية دول كوميسا والامين العام للمنظمة، وتقرر ادراج طلب مصر على جدول الاجتماع الوزارى الرابع لوزراء خارجية التجمع الذى عقد فى لوساكا يومى ٢٤ و ٢٥ نوفمبر ١٩٩٧ ، والذى وافق بالاجماع على قبول مصر كعضو كامل فى كوميسا .ويهدف هذا التجمع إلى انشاء منطقة تجارة حرة فيما بين الدول الاعضاء بحلول عام ٢٠٠٠، تتطور الى اتحاد جمركى بحلول عام ٢٠٠٤ .

وأحسب ان انضمام مصر لكوميسا سيكون له آثاره الايجابية السريعة على اندماج اقتصاديات مصر فى افريقيا واستفادة مصر من الميزة النسبية التى تتمتع بها بين دول

كوميسا، فضلا عن حماية مصالح مصر الاستراتيجية والامنية والسياسية حيث :

- تضم كوميسا فى عضويتها جميع دول حوض النيل.

- تضم كوميسا عدداً من الدول التى حققت معدلات نمو سنوية بين ٣ ،٦٪ .

- يتيح انضمام مصر لكوميسا سوقا واسعة تحتاج الى سلع وخدمات واستثمارات متنوعة يستطيع الجانب المصرى توفيرها اذا احسن استخدام المزايا التى ترتبط بالعضوية وتعظيمها (عدد سكان دول كوميسا ٢٨٨ مليون نسمة، الناتج القومى الاجمالى ٨٥ مليار دولار سنويا، حجم الواردات ١٥ مليار دولار سنويا معظمها منتجات تامة الصنع، ومعدات ووسائل نقل، ومواد غذائية ، حجم الصادرات ١٢ مليار دولار سنويا معظمها مواد أولية، حجم التجارة البينية ٢,٥ مليار دولار يتوقع أن تصل الى ٤ مليار دولار سنويا) .

- تدرك دول كوميسا ان انضمام مصر سيمثل قوة محركة رئيسية للتجمع ودعما قويا له.

- الصبغة الاقتصادية البحتة لكوميسا تبعدها عن الخوض فى مسائل سياسية خلافية (وهى بذلك تختلف عن تجمعات دون اقليمية اخرى كالسادك وايكواس تعالج مشاكل وازمات داخل الاقليم المعنى) .

جولة السيد / عمرو موسى وزير الخارجية

فى وسط وغرب افريقيا

٣ - ١٢ مارس ١٩٩٨ اتقويم لنتائج الجولة

- جاءت الجولة لتبرز دور مصر كدولة افريقية رائدة نشطة تبدأ فى اخذ المبادرات سواء السياسية او الاقتصادية باسلوب سياسى و دبلوماسى نشط و متحرك ، وكان للشكل الذى تمت به الجولة بالاضافة الى الجولتين الاخريين من حيث مزج الجانب السياسى و الرسمى بالجانب الاقتصادى و القطاع الخاص طابع متميز يعكس روح و اسلوب العصر من حيث الاعتماد المتبادل بين السياسة و الاقتصاد بالاضافة الى ان ذلك الاسلوب كان له اثر ايجابى و فعال تجاه رجال الاعمال من حيث تشجيعهم و اعطائهم دفعة قوية فى جهودهم بما يعود بالمنفعة على جميع المصريين و الاقتصاد المصرى بوجه عام .

ـ وقـــد وفرت الجولة فرصة الاحتكاك المباشر بالسوق الافريقى و رجال الاعمال فى دولة و فتح اسواق جديدة امام رجال الاعمال المصريين و قد تم عقد عدة صفقات مبدئية بالفعل خلال الجولة .

ـ كمـــا اكد عـــدد من رجـــال الاعمال خـــلال الجولـــة على ضـــرورة تطوير اداء ودور شركة النصر للتصدير والاستيراد ليتمشى مع احتياجات السوق الافريقى و متطلبات القطاع الخاص المصرى خاصة و انه اتضح لرجال الاعمال خلال الجولة ضرورة ايجاد آليات جديدة للتسويق فى افريقيا.

ـ بـالاضافة الى ان وجود وفد من رجال الاعمال بجانب الوفد الرسمى برئاسة السيد / وزير الخارجية اعطاهم دفعة قوية خاصة فيما يتعلق بلقاء كبار المسئولين بما فى ذلك رؤساء الدول التى شملتهم الجولة و هو الامر الذى من شأنه تسهيل اتصالاتهم و انشطتهم فى المستقبل فى تلك الدول .

ـ جاءت الجولة استكمالا لجولتى السيد الوزير لدول الشرق و الجنوب الافريقى فى ابريل و اغسطس ١٩٩٧ على التوالى ، و بذلك يكون السيد الوزير قد غطى الاقاليم الاربعة لافريقيا جنوب الصحراء شرقا و غربا ووسطا و جنوبا فى اطار سياسة مصر المجددة تجاه افريقيا التى تستهدف تعظيم العلاقات الاقتصادية و التجارية و الاستثمارية لمصر فى دول القارة و تحقيق منافع اقتصادية متبادلة معها ، و ايضا اعطاء رجال الاعمال المصريين فرصة استكشاف الاسواق الافريقية على الطبيعة ، و عقد صفقات و اقامة مشروعات مشتركة فيها ، و يقع على عاتق القطاع الخاص المصرى استثمار قوة الدفع الجديدة التى ولدتها الجولة .

تم خلال الجولة التوقيع على ٢٨ اتفاقية و بروتوكول توفر الاطار القانونى اللازم لحماية و تشجيع الاستثمارات ، و توفير الضمانات للمستثمر المصرى .

التقى السيد الوزير برجال الاعمال عدة مرات خلال الجولة للاستماع الى اراءهم و انطباعاتهم عن كل دولة ، و الفرص القائمة ، و كذلك العقبات و المشاكل ، و اجمع رجال الاعمال المصريون على ان العقبات تتمثل فى :

أ ـ عدم وجود خط ملاحى بين الموانىء المصرية و دول غرب افريقيا ، و اهمية وجود خطوط جوية لمصر للطيران الى عواصم الدول الحبيسة كالنيجر و مالى و تشاد .

ب ـ عدم وجود الية للتسويق فى الدول الافريقية ، واقترحوا – كما سبق ذكره– تفعيل دور شركة النصر للتصدير و الاستيراد ، و ربما تخصيصها او تطوير ادائها لكى تصبح وكيلا

تجاريا و ليس مجرد مستودع تخزين ، خاصة و ان لها ٢٦ فرعا فى افريقيا ، كما طالبو بتطوير اليات التسويق فى مصر بوجه عام .

جـ ـ مشكلة عدم وجود ضمانات لعوائد الصادرات و الاستثمارات و الخدمات ، وضرورة انشاء مؤسسة مصرية لضمان مخاطر الصادرات و الاستثمارات تجاريا ، ووجود غطاء قانونى لضمان المخاطر السياسية .

ومن ناحية اخرى ، أقر رجال الاعمال بجدوى وفوائد الجولة حيث اتيح لهم – بجانب مقابلة رؤساء الدول – الالتقاء بوزارة الصحة و النقل و الزراعة و الاشغال العامة و الاقتصاد و المالية فى عدد من الدول و استطاعوا الحصول على تعهدات بتسهيل مهمتهم عند العودة لهذه الدول .و ذكر رجال الاعمال ان الجولة الماراثونية و فرت لهم وقتا كبيرا ، و ان فرص تحقيق مكاسب هى فرص كبيرة فى ضوء قلة المنافسة فى عدد من القطاعات .و اضافوا انهم تاخروا عن التواجد فى افريقيا لمدة ١٥ عاما على الاقل و لا بد من تعويض ذلك ، و اشتكوا من نقص المعلومات والبيانات عن الاسواق الافريقية بوجه عام (و قد اكد لهم السيد الوزير ان كافة بعثاتنا لديها تعليمات بالتركيز على تعزيز التجارة و الاستثمار مع الدول المعتمدين لديها ، و ان سفاراتنا فى افريقيا تقوم بتزويد جمعيات رجال الاعمال بمصر بالمعلومات عن المناقصات و التوريدات و المشروعات و دعوة القطاع الخاص للمشاركة فيها) .

من الناحية السياسية اكدت الجولة الرصيد السياسى القوى الذى تتمتع به مصر فى هذه الدول كما بدا فى الحفاوة الغير العادية التى قوبل بها الوفد و تأكد استمرار اعتراف تلك الدول بالجميل لمصر على مساندتها لهم قبل و بعد الاستقلال ، و تقديم المعونات الانسانية و الفنية لهذه الدول بصفة منتظمة و لم يقتصر هذا العرفان و المشاعر الطيبة على الرسميين و انما ايضا من جانب فئات الشعب المختلفة خاصة فى الدول التى يعيش بها اغلبية المسلمين مثل تشاد والنيجر ومالى وغينيا والسنغال .

حلمي شعراوي

سوف أحاول أن أقدم تصوراً أو اقتراحًا أرى أنه يدعم دور وسياسة مصر تجاه أفريقيا . ولابد أن نسعى إلى تحسين هذا الدور وهذه السياسة كما ذكرها د .محمد شعبان .هذا الجو العلمي، هذا المؤتمر في الواقع، يتيح لنا القيام بهذه المحاولة، وهدفنا منها هو وضع عناصر أو أمور جديدة في الاعتبار في السياسات المصرية تجاه أفريقيا .وتعطيني الحق في وضع هذا الاقتراح أو التصور خبرتي الناجمة عن التعامل المباشر مع أفريقيا منذ حوالي ٣٠ أو ٤٠

عامًا في العمل الأفريقي، لأنني كنت بالصدفة مشرفًا على حركات التحرير الأفريقية في الزمالك، فضلاً عن العمل في الشئون الأفريقية وما سيتتبع ذلك من معرفة بما حدث ويحدث في أفريقيا. وعلى ذلك أتيح لي ولبعض الزملاء تكوين أصدقاء أفريقيين حتى الآن .فعلى سبيل المثال **أولاد لومومبا** قام بتربيتهم عبد العزيز اسحق في الزمالك بعد اغتيال والدهم عندما حضروا إلى مصر، ودخلوا الحضانة وكان يُرسلهم إلى المدارس، فكانوا بالفعل أولادنا. **ألفريد أنزو** ، وجنوب أفريقيا كأكبر دولة اليوم، عاش معنا في الزمالك، وكلان كلان كممثل حزب AMC في مصر، ولذلك كنا نسميه "**مستعمرة الزمالك** "، بمعنى " **المستعمرة الأفريقية** " . أقصد من ذلك، أن مصر لها تراثًا طويلاً حقيقيًا، تراث للتحرر الوطني، لايقصد منه مجرد تراث سياسي، بحيث يُنظر إليه كأنه لم يكن. مرت سنوات، أكثر من (١٠) سنوات، كما لو كانت تلك الـ خبرة والعمل والتراث مع أفريقيا قد سقطت وغير موجودة نهائيا. إنني لا أنتقد أي شخص، ولكن ملاحظة أولى يجب الإشارة إليها لكي تُوضع في الاعتبار لاستخدامها، بمعني استخدام ذلك التراث السياسي، في الاتصال بأفريقيا، خاصة وأنه حدثت متغيرات، وتكونت مجموعات وتكتلات أفريقية، وكأننا نبدأ من جديد للأسف .وهذه المعرفة مهمة جداً وخاصة للشباب الآن.

ومن ناحية أخرى كنا نستخدم هذا التراث في ذلك الحين للرد العلمي الموضوعي على الحديث عن ظاهرة اجتماعية اشترك فيها العرب في قرون مضت، هي تجارة الرقيق .كانت هذه الظاهرة تُثار لإيجاد تباعد بيننا وبين الأفريقيين، وربما تثار الآن .نحن كنا نقول هذه حقيقة، أن العرب كانوا بالفعل يتاجرون في الرقيق، وكانت ظاهرة اجتماعية عاشها العرب وشاركوا فيها مثل غيرهم في ذلك الوقت .والعرب وإن كانوا تجار رقيق فيما مضى، فنحن المصريين من رواد ومن قيادات حركة التحرر .أول مجموعة للتحرر والتقدمية في أفريقيا، وهي مجموعة الدار البيضاء، كان من بينهما، **نيكروما ، وموديبوكيتا ، وسيكوتوري** من جنوب الصحراء، إن صح هذا التعبير، وابن بيلا، وعبدالناصر، ومحمد الخامس، من الشمال الأفريقي .إذن في عصر التحرر نحن كنا في قيادة التحرر الوطني .وكان هذا الرد الموضوعي على ذلك الكلام عن تجارة الرقيق .بل ونزيد على ذلك، أن مصر كانت في ذلك العصر تعمل على بناء وتكوين اتحادات إقليمية لإيجاد وتوفير الاتصال والتواصل مع الشعوب الأفريقية لتدعيم التحرير والعمل على التنمية والتقدم . ففي عام ١٩٦١م مثلاً، كنا نبني اتحاد بريد أفريقي .فالدار البيضاء كانت مشروعًا لأساس تكوين قاعدة علاقات أفريقية قوية .إذن نأتي الآن سنة ٩٧، ١٩٩٨م ونقول تجديد السياسة المصرية، كما لو كنا نبدأ من جديد، ونحن لنا في هذا التراث.

إنني لا ألوم شخصًا ما أو أعاتب سيادة السفير. هل يمكن أن نتصور أن مصر ... مصر التي أسست منظمة الوحدة الأفريقية لم تستطع أن تكون عضواً في أي تجمع إقليمي قام بمجموعات أفريقية ضعيفة اقتصاديًا، الشمال الأفريقي، الاتحاد المغاربي، وكوديسا، فضلاً عن المجموعة الاقتصادية لغرب أفريقيا .كيف يحدث هذا ولنا تراث سياسي هام، وكيف سوف نجدد ونبني علاقات قوية. هذه نقطة هامة للغاية.يضاف إلي ذلك أريد أن أقول، الآن ظهرت في أفريقيا مجموعات إقليمية وتكتلات جديدة ذات نفوذ قوي وعلاقات سياسية، وهي جميعها جديرة بالانتباه الشديد .ليست هذه الملاحظة أو النقطة عتابية، ولكن أقصد سوف تُثار مشاكل ناجمة عن هذه الأوضاع، العلاقات الاقتصادية، اتفاقيات لومي والجات وأشكال كثيرة من العلاقات ونفوذ إقليمي مثل جنوب أفريقيا ونيجيريا وساحل العاج .إذن يشير ذلك إلى صعوبات متوقعة .هذا يجب أن يكون واضحًا تمامًا خاصة ونحن في عصر الخصخصة والليبرالية الرأسمالية، حتى لا يخدع رجال الأعمال عندما يذهبون إلى دول أفريقية ويجدون تلك الصعوبات فتفشل مشروعاتهم، وننسى الأهداف .وكل هذا لم يُحتم بالطبع ضرورة إجراء مجموعة من الدراسات والبحوث لتلك الاتفاقيات والعلاقات الثقافية المتداخلة بين تلك المجموعات الإقليمية حتى تتضح الكيفية التي بمقتضاها يمكننا أن ننفذ داخل هذه المجموعات، وهو ما يشير إلى أهمية الموضوع الثاني لهذه الندوة .شركة النصر بيعت دكاكينها، واستجابت البيروقراطية المصرية للاتهامات ضد الشركة، وللدعاية الغربية ضدنا .سيادة السفير يذكر أنه كان هناك ٢٦ مكتبًا لها .وأقول على الأقل كان لنا أسطول تجاري يجوب أفريقيا الآن.لاتوجد لدينا أي وسيلة لنقل البضائع.

من ناحية أخرى نتساءل أي إنتاجية مصرية سوف تُرسل، مثال ذلك الدواء المشهور في الدول النامية، وتعتبر أفريقيا سوقًا ممتازاً له . على ذلك، نتساءل إلى أي حد التكوين الاجتماعي الداخلي في مصر سوف يضمن استثمار هذه العلاقات التي فتحتها زيارات السيد الوزير وسيادتكم وغيركم والتي أُقيمت بقوة خلال التاريخ . أقصد ضرورة الانتباه إلى مشاكل أساسية وإلي التكوين الاجتماعي الاقتصادي لتلك المناطق، وطبيعة التداخل، وطبيعة القوى الإقليمية الموجودة في غرب وشرق أفريقيا وفي الجنوب .إذن أكرر أن مسألة المجموعات جديرة بالانتباه.

النقطة الأخرى التي أريد أن ألفت الانتباه إليها خاصة بالتقاء ومشاركة المسئولين الكبار ووزراء الخارجية المصرية بزملائهم الأفريقيين .إذ كان بعض الأفارقة يشكون من قلة ذهاب الرئيس ووزير الخارجية والوزراء ومشاركتهم معظم الاجتماعات، وأنه يتم إرسال

وكلاء وزارة. ولهذا تعتبر الزيارات الأخيرة لوزير الخارجية عمرو موسى قفزة كبيرة في الدبلوماسية المصرية .وينطبق هذا على المؤتمرات العلمية والثقافية لأن ٨٠٪ من هذه المؤتمرات لا يحضرها المثقف المصري ولا الأستاذ المصري . وبالطبع لا بد من أن تكون هناك أسباب لعدم الذهاب والمشاركة. وبالمثل فيما يتعلق بالحركات النسائية .فوضع المرأة في جنوب أفريقيا مثلاً له الكثير من الأهمية والقوة، وهناك حركة اسمها حركة المرأة وهي جزء من ANC، ومن parents associations، ومن الجماعات المساعدة القانونية، والمساعدة ضد العنف .فإلى أي حد يتم تبادل الوفود بين مصر وجنوب أفريقيا .هذا مثال له أهميته البالغة إذا أردنا أن نجدد علاقتنا بأفريقيا، وينسحب أيضا على الأساتذة والمهندسين والأطباء والشباب، بمعنى أخر يجب إعطاء أهمية بالغة لتطوير علاقاتنا بالمجتمع المدني وبالهيئات والجمعيات العلمية مثل العلوم السياسية والجمعية الأنثروبولوجية الأفريقية وأنثروبولوجيا أفريقيا، وأن تُجرى دراسة للتطوير.

تصوروا كما قلنا من قبل، أن بعض البيروقراطيين وعوقوا العلاقات الثنائية . تم من أربع سنوات أو خمس سنوات حدث مؤتمر في يوغنده وهو مؤتمر Pan Americanism ويوغندا تحاول أن تلعب دوراً جديداً، كانت المشاركة فيه من جميع أنحاء أفريقيا، ومن الأفريقيين الأمريكان . تصوروا لم يصل مصري واحد ليشارك فيه. مصر، مصر التي هي مؤسسة حركة Pan Americanism لم تشارك في المؤتمر .أظن إن محمد فائق مر عليه متأخراً بالصدفة . نحن الآن نحاول أن ننبه إلى ذلك، إلى ضرورة المشاركة في هذه المؤتمرات والتجمعات المتنوعة على المستوى الشعبي .بالطبع أنكم تدركون مدى أهمية هذه الجانب في تجديد العلاقات.

أما النقطة الأخيرة، فهي أن تحرك مصر تجاه أفريقيا لن يفد كثيراً، مع تقديرينا الشديد له، لأنني أري أن تلعب مصر تلعب دوراً أساسيًا في تحريك أجهزة التعاون العربي الأفريقي لكي تضمن نجاح دورها هذا. وأقول هذا اعتماداً على الوعي بما حدث بمصر من فقدان تكوين الصناعات الخاصة والنمو الخاص والقوة الخاصة المالية من ناحية وما حدث في الدول الأفريقية من تغيرات وعلاقات سياسية وتكتلات ثنائية من ناحية أخري وبناء على ذلك يمكن استثمار مصر لأجهزة التعاون العربي الأفريقي وتُحركها لأنها مُعطلة حتى الآن .فاللجنة الثقافية لم تجتمع منذ عشر سنوات .في الأسبوع الماضي، اتفقوا على تأسيس معهد عربي أفريقي بميزانية ٢٠٠ ألف دولار وهو مبلغ لا يذكر، يمكن صرفه على عشاء مثلاً ... في نفس الوقت قرروا إنشاء مؤسسة كبيرة، وأنا منذ أيام راجع من باريس، ١٠ أدوار مخصصًا

للعلاقات، وبنته الدول العربية مع فرنسا .في حين يقرر مبلغ ٢٥٠ ألف دولار لإنشاء معهد للثقافة العربية الأفريقية لا يكفي لبناء مثل هذه القاعة التي نجلس فيها الآن . وقد صرف العرب أكثر من ٣٠ مليار دولار في حركة ما سُمي بالتعاون العربي الأفريقي .للأسف أخذت هذه الأموال شركات أوروبية، تم صرفها في مشروعات وغير ذلك. لم تدخل شركة مصرية في مشروع منها باستثناء شركة مصرية يوغسلافية دخلت ذات مرة في نصف مشروع .ولم تكن مصر طرفًا في كل هذا .بالطبع لا أنفي أن هناك سلطات خبيثة إلي جانب العملية الفردية المنتشرة في كل مكان، وهو سبب فيما يحدث .ولكن مع ذلك أرجو إعادة النظر في النفاذ عن طريق مؤسسات التعاون العربي الأفريقي ... للسعودية نفوذ كبير جداً في الكثير من الدول الأفريقية كالسنغال والدول التي زارها السيد وزير الخارجية، كذلك لليبيا نفوذ وعلاقات مع دول مثل جامبيا وغانا ومدغشقر .وأنا أشك أن الدول العربية تمتلك الإمكانيات التي تمتلكها مصر للنفاذ إلى هذه الدول وتكوين علاقات حقيقية معها .ولذلك لابد من الاعتماد على التخيل السياسي وأن تتحرك الدبلوماسية المصرية تجاه أفريقيا على أساس قدر من التنسيق مع مؤسسات التعاون العربي الأفريقي .فنحن في حاجة إلى إمكانيات هذه الدول لتوفير معلومات كرجال الأعمال سواء المصريين أو العرب الذين يرغبون في عمل مشروعات في مثل هذه الدول. إذ أن رجال الأعمال العرب يتوفر لهم الاطمئنان والأمان عند وجود المصريين ومشاركتهم، ففي وجودهم حماية لأموالهم .وأحمد يوسف يمكن أن يقدر لنا الإعلام الذي يجب أن يتجه في هذا الاتجاه ويلعب دوراً هامًا في هذا الشأن .بل يجب أن تُراعي الصحف المصرية الحقيقة عند الحديث عن أي شخصية أفريقية أو حدث أفريقي .يجب أن تستند الكتابة الصحفية إلى معلومات صحيحة ودقيقة، وتعرض بطريقة ذكية واعية في كل الأحوال .ويجب أن تبتعد الصحافة كلية عن الانفعال البعيد كلية على صحة وصدق وموضوعية، وأن ترتبط بالتخيل السياسي المصري والقضايا الأساسية . وليس الأمر مجرد موقفًا غير صحيح وغير دقيق، مثال ذلك ما حدث فيما يختص بإريتريا، مجرد مشكلة تحدث تنطلق أبواق في الصحافة المصرية، أيام حنيش، وهجوم على الرئيس الإيرتيري، وتذكر إسرائيل، والإسراع في اتخاذ موقف بدون أي وعي وتخيل سياسي. طيب نحن لنا علاقات مع إسرائيل، وإسرائيل لها عملاء من اتجاهات كثيرة، جار نج حضر إلى مصر، ولأول مرة نستقبله بهذا القدر الكبير، ونريد أن يقف إلى جوار مصر، يتطلع إخواننا من هنا وهناك، ولا داعي لذكر الأسماء، على أنه عميل إسرائيل، وهجوم وهو هنا في مصر ويكوّن علاقة لأول مرة تترسخ في مصر بين جنوب السودان بهذا الشكل الكبير .وطبعًا هذا يرجع إلى عدم وجود قنوات للمعلومات معقولة بين

وزارة الخارجية وبين الأجهزة المختلفة إلا على أساس إعلامي فقط .هذه القنوات، قنوات الاتصال، مهمة ويجب أن نهتم بها ونحن نعمل على تجديد العلاقات بأفريقيا .وشكراً.

أحمد يوسف القرعي:

أنا سعيد بمثل هذا اللقاء المصري الأفريقي ، وأتمني أن يتكرر مثل هذا المؤتمر.وأتفق مع سيادة السفير أن هناك سياسة مجددة فى مصر تجاه أفريقيا ، وأنا أسميها إعادة اكتشاف مصرى جديد لافريقيا ، وهى ليست جديدة فى مسار السياسة الخارجية المصرية منذ صدور فلسفة الثورة عام ١٩٥٤ التى حددت للمرة الأولى فى مثل هذا الميثاق المبكر الدائرة الأفريقية ووضعتها فى موقعها بين دائرتى الدائرة العربية والدائرة الاسلامية.

أتفق تماما أن هناك نوبة صحيان جديدة تجاه أفريقيا .ولكن من منظور اعلامى أقول أن وزارة الخارجية وحدها لن تستطيع طبعا ، وهى تُدرك تماما هذا، أن تكمل مشوار هذه السياسة المجددة إلا بمزيد من تعبئة كل القوى السياسية والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية داخل المجتمع نفسه ، من منظور إعلامى، مثل هذه السياسة تظل طبعا فى طى النسيان،ومهمشة طالما كان الاعلام المصرى، كما أكد الأستاذ حلمي شعراوي، لايواكب مثل هذه السياسة.وأعترف من موقعى الاعلامى أن هناك قصوراً اعلاميًا تجاه افريقيا، أسجل هذا بأمانة .وهناك وقائع كثيرة استرجعها للذاكرة مرة أخري، وقد عبرت عنها كتابة فى سنوات سابقة.أذكر منها على سبيل المثال "واقعة امتحان الشهادة الابتدائية" فى محافظة الجيزة عام ١٩٦٥ . وكان موضوع السؤال الذى وُضع فى امتحان السنة السادسة في التعبير، كان عن الجفاف فى أفريقيا . معظم الطلبة والطالبات أجابوا "عن علاج الجفاف لأبلة كريمة " لأنهم كانوا متأثرين ببرامج التليفزيون المصرى . وكان موضوع خبر فكاهى في الصفحات الأولي بالصحف المصرية آنذاك . فأندفعت وكتبت وجهة نظرى فى هذا الموضوع فى "الاهرام "فى برواز صغير وطالبت بالتحفظ على أوراق الاجابة ودراستها وتأثير التليفزيون على شبابنا وأولادنا، وطالبت طبعا بعلاج هذا لأن هذا يعتبر قصوراً إعلاميًا وثقافيًا في تنشئة أطفالنا ، واتفق معى فى هذا الرأى الأستاذ **السيد ياسين** وهو خبير إعلامى اجتماعى معروف.

وهناك أحداث أسترجعها أيضا للذاكرة، مثل قمة أحداث " رواندا و بوراندى " والمذابح وإلقاء الجثث بكميات كبيرة، آلاف مؤلفة فى نهر كاجيرا .يومها انزعجنا وأرسلنا بواخر لاختبار المياه فى منطقة السد العالى وقبل السد العالى وأرسلنا بعثات وتخوفنا على أساس

أن نهر "كاجيرا "يمدنا بـ ٥٪ من مياه النيل . ولأول مرة كان الإعلام المصرى يعرف نهر كاجيرا وأنه نهر صغير يغذينا بالمياه عن طريق بحيرة فيكتوريا .وأنه إذا حدثت مثل هذه المذابح والدماء سوف يؤثر علينا كمواطنين معتمدين إعتمادا كليا على المياه .وهنا تبرز أهمية الدائرة النيلية، ويجب أن يوضح الأعلام أهمية مثل هذه الدائرة النيلية وكل مصادر مياهنا حتى وأن كانت ٥ ٪ من مصادر المياه، من الأهمية أن يبرز الاعلام المصرى للمواطن المصرى ، بل وفي المناهج الدراسية ووسائل الاعلام التى قليلا ما تكون حاضرة فى الاعلام المكتوب ، والمسموع، والمرئى . لابد من تغطية موسمية للأحداث الأفريقية وكذلك زيارة رئيس دولة أو زيارة الرئيس مبارك لأى دولة من الدول الأفريقية أو اجتماع قمة . استرجع للذاكرة كذلك، عندما مات الجندى "محمد ". وقد مات ضمن القوات الصومالية على أرض الصومال، عندما كانت هناك قوات دولية موجودة . أنا أرى أن هذا الجندى لم يأخذ حقه، وذكر في خبر على عمود أو داخل الصحيفة .وقد خصصت مقالاً علي ثلاثة أعمدة لكي أجري مقارنة ،وكان العنوان "الجندى محمد، والشهيد كمال الدين صلاح " . وقد مات الآخر فى حادث وهو يمهد لاستقلال الصومال عام ١٩٥٩ ، ١٩٦٠ من الأهمية أن يعلم الشاب، المواطن أن العملية فى إتصال مستمر، سياستنا متصلة وليست متقطعة، وليست عشوائية ، مثلما قال حلمى شعراوى، لنا باع كبير جدا فى أفريقيا ، وأعتقد أن كثيراً من شبابنا ليس لديه علم عن ذلك، حتى مناهج الدراسة الموجودة فى (اعدادى ، ثانوى) ، ولابد أن تكون محل دراسات علمية فى الماجستير، الدكتوراه حتى يهتم بمناهجنا الدراسية بأفريقيا لأنها على الهامش .وأكتفى بمثل هذه اللقطات.

حسين فهيم:

الحقيقة لاأستطيع أن أضيف أكثر مما قيل .فى تعقيب بالأمس ذكرت أنه ليست مصر وحدها هى التى قد بلورت سياسة مجددة نحو أفريقيا .أن هناك دولاً كثيرة مثل أمريكيا ومثل أوربا وأن افريقيا نفسها فى استمرار منذ سنوات وعقود طويلة فى تطوير نفسها وتغيير أوضاعها ومنطلقاتها نحو عالم جديد.

نجحت فى بعض الأمور وفشلت فى بعض الأمور الأخرى .أقول أن افريقيا ليست كما يأتى فى الصور (الفقر، المرض، الجوع، الجفاف) فقط (لا) .. أفريقيا قارة عظيمة كبيرة ومكافحة، فيها إمكانيات هائلة وموارد طبيعية، موارد بشرية أيضا .الذى أريد إضافته نقطة بسيطة وهى فليكن الهدف أو المنطلق السياسى المصرى الجديد تجاه أفريقيا كما فهمته توجه أقتصاديا واستثماريا وتجاريا.

أريد أن أضيف إلى هذا التوجه أن يكون أيضا حضاريا ، البعد الحضارى والثقافى هام جدا فى ان يسهل لمصر فى سياستها وفى آلية تنفيذ هذه السياسة تحقيق الأهداف المرسومة سواء تجارية او استثمارية او اقتصادية بصفة عامة.

أريد أن اقول أن هناك تلازما "سياسة، اقتصاد ، ثقافة او حضارة، ثلاثة خطوط مشتركة لابد وأن تسير مع بعضها البعض وهنا نستكمل بالبعد المعرفى، الاعلامى، فعلا هناك قصور كبير جدا ولا أقول بين القراء بل بين المثقفين وأساتذة الجامعة بل باحثين وبين الكل عن أفريقيا لأسباب كثيرة جدا لاداعى للخوض فيها وأنما الفكرة، من أين نبدأ؟

لابد أن نعدل من طريقة نظرتنا إلى هذه القارة .ولابد أن نعيد تثقيف أنفسنا أولا ثم تثقيف الأجيال القادمة بداية من الطفولة .هذه المسائل ليست وليدة يوم وليلة وإنما تتطلب سياسات مرسومة تحتاج إلى استراتيجيات .والأستراتيجية هى منظومة متكاملة ليست الأنثربولوجية ولا علم الاجتماع ولا الاقتصاد ،ولا السياسة ، ولا الأعلام فقط بل هى منظومة مترابطة ومتكاملة الأبعاد ، ليست مسألة شهور ولاسنوات.

إضافة بسيطة جدا إذا إنتقلنا من التعليق على هذا العرض، وهو سياسة مصر المجددة تجاه أفريقيا إلى دور المتخصصين أيا كان نوع التخصص (أنثربولوجيا - اجتماع - فلسفة - علم نفس) . وبالمناسبة حضر الآن إلى ذهنى أنه كان هناك مؤتمر علمى فى يوليو الماضى فى أمريكا عن "الفلسفة الافريقية ."بدأت أمريكا الآن تعرف العالم وتفتح دفاتر جديدة من أجل التوجه الجديد لديها، وبدأت تعرف الجمهور الأمريكى والمثقفين عامة على أن افريقيا ليست المسألة التى توارثنا الأفكار عنها، بل فيها فلسفة وحضارة تبريرا وقد اصدر الكونجرس الأمريكى "قانون التنمية والفرص فى أفريقيا"، يخرج هذا القانون، تتلاقفه جميع الهيئات القانونية والبحثية ...هذا ما أريد أن آراه فى مصر.

تحدثنا بالأمس عن مركز الدراسات الاستراتيجية، وهناك مراكز بحوث متعددة فى جامعاتنا العربية والمصرية، وهناك تخصصات مختلفة تتلقف مثل هذه الأمور، وتسهم فى تشجيع الشباب والطلبة خاصة طلاب الماجستير والدكتوراه بأن يقدموا دراسات عن أفريقيا ويعرفونا بها ....هذا بالنسبة للبعد الأول من الندوة والبعد الثانى :بالنسبة للاسهام الخاص من قبل المتخصصين فى العلوم الاجتماعية والانسانيات والاقتصاد، وكل هذا هو الذى نحتاجه من قبلنا كباحثين وأساتذة جامعة توسيع أفقنا المعرفية - الموسوعية اختفت من فكرنا - يعنى أن الأنثربولوجى يقرأ انثربولوجيا فقط وأكون ضيق جداً فأتحدث عن **راد كليف براون** فقط .ولكى أريد أن اتحدث عن أفريقيا كأنثربولوجى لابد أن أقرا عنها، وما يكتب عنها من قبل الآخرين فى تخصصات مختلفة.

اللغة التى نتكلم بها ونكتب بها من واقع خبرتى أنا فى عملى بالهيئات الدولية ومجموعة من زملائى أن نعيد معرفتنا واعمالنا وابحاثنا فى صياغات يستطيع أن يتقبلها او يفهمها واضعو السياسة لأن عندهم المنطق، ويتهموا بغير ذلك، وهذا خطأ، لكنهم فى حاجة إلى شيىء عملى يمكن تنفيذه وهم تحت شروط تمويل ونقطة هامة جدا تغيب عن عقلية الباحث او المؤلف الذى يضع التقرير وهذا لايعنى أن نتخلى عن مجالاتنا المعرفية ولا أدواتنا التحليلية ولامفاهيمنا، بل نحاول بقدرالامكان أن نقدم هذه الادوات وهذه المعرفة فى أسلوب وطريقة يمكن أن يستفاد بها فعلا فى تنفيذ السياسات التى يضعها الباحث .وأريد أن أكرر إضافة اخيرة قبل ان ينتهى هذا اللقاء الطيب وهى أن افريقيا قارة عظيمة جدا وأنا سعدت جدا جدا بالتجوال فى أرجائها (أفريقيا جميلة) ..

*** تعليق السيد حامد :**

أتفق بالطبع مع الزملاء على تأكيدهم على ضرورة المنظور الاعلامى والبعد الثقافى والمنظور البحثى للمجتمعات الافريقية . وأضيف إلى ذلك أنه لابد من إعادة قراءة المعرفة الأنثربولوجية الافريقية لأهميتها البالغة، لا لغرض معرفة المجتمعات الافريقية فقط، ولكن كذلك للاستفادة منها فى تطوير معرفتنا الانثربولوجية وبرامج تدريس الأنثربولوجيا فى جامعاتنا .وهناك إسهامات للأنثربولوجيين الأفريقيين فى نمو هذه المعرفة وذلك عن طريق تنقيتها من الأفكار الخاطئة عن ثقافاتهم الأمر الذى يُسهم فى منظور الشعرية الأنثربولوجية. أما النقطة الثانية التى أريد أن أتحدث عنها، هو ما أثاره الزميل حسين فهيم عن " **الفلسفة الافريقية**" . فقد ظهرت فى أكثر من كتاب عن أفريقيا .فيما أتذكر من المؤلفين ماسولو وكيروس .ونُشرت بحوث وكتابات كثيرة عن هذه الفلسفة ، وهى ترتكز على الجانب الثقافى والاجتماعى أو بمعنى آخر ترتكز على الخبرة الشخصية للمفكر، والخبرة بتاريخ وثقافة أفريقيا عبر التاريخ، وبالذات فترات الاستعمار الأوروبى، بمعنى آخر قائمة على الخصوصية الثقافية الاجتماعية أو الذاتية الافريقية، وذلك لأن الأفريقيين يبحثون عن ذاتيتهم، لأنهم يُدركون أنها فُقدت بسبب المهانة والاذلال والاستعباد، وأنها نجمت عن العبودية والاستعمار والعنصرية .ولهذا ترتبط تلك الفلسفة الافريقية بالخبرة التى عايشوها .فعندما يتكلم حسين فهيم عن الفلسفة الافريقية وأمريكا يثار،سؤال : "ما نوع هذا الحديث فى أمريكا ؟ وما هو الغرض؟ ولماذا يُثار الآن بالذات ؟ لعل الاجابة تكشف لنا عن الكثير الذى يُفيدنا فى معرفة علاقات أفريقيا بالغرب " .

تعليق محمد شعبان :

الخط المشترك أن هناك قصوراً اعلامياً فى مصر بالنسبة لتغطية وتحليل الأوضاع فى أفريقيا، واتفق تماما ١٠٠ .%مع هذا، وأضيف ايضا أن لغة التخاطب تبدأ من "تعالى من

جانبنا"، وهذا مهين ويؤثر تماما على اخواننا الافارقة وهم شديدى الحساسية وبعضهم قال لى ذلك .والأستاذ أحمد يوسف قالها بطريقة دبلوماسية وأن هناك نقصا معرفيا وقد ذكرت سيادتك فى "الأهرام "أننا نرى معلومات خاطئة .فى خلال ٦ شهور منذ حصولى على هذا المنصب ندعو كل شهرين السادة الاكاديميين والمهتمين بأفريقيا فى مقر وزارة الخارجية حتى نبلغهم بآخر التطورات بالنسبة لعلاقات مصر الأفريقية .ويسعدنى توسيع هذه الدائرة بأخذ " كروت "من الأخوة والأخوات المهتمين بأفريقيا .للأسف الشديد دعوت مديرى تحرير الصحف المصرية الرئيسية ولكن لم يحضروا ولم يعتذروا .فعلا محتاجون إلى وعى إعلامى، محتاجون إلى الكتابة أكثر عن المعرفة بأفريقيا لتعريف الرجل العادى، ناهيك عن بعض المثقفين.

أما بالنسبة لاقتراح حلمى شعراوى على ضرورة اجراء مجموعة دراسات اقتصادية على السوق الأفريقى، هناك مجموعة من رجال الأعمال، (خدمة بمقابل مادى) أحد مهمة الشركة الخاصة،(١٨) عميل وقعوا على نظامها الأساسى، وهناك حوالى (١٠٠) مساهم سوف تقدم خدمات، خدمة مقابل مبلغ، جزء منها دراسات اقتصادية ودراسات سوق.

واتفق تماما مع أحمد يوسف، أن وزارة الخارجية وحدها لن تستطيع أن تكمل المشوار. لابد من مزيد من تعبئة كافة القوى السياسية والثقافية والاجتماعية داخل المجتمع، وأكرر هنا ضرورة دور الاعلام بوجه عام والصحافة بوجه خاصة فى مساعدة أو دفع تلك الجهود .بالنسبة للتوجه الحضارى والثقافى إلى جانب التوجه الاقتصادى والتجارى الذي ذكره "حسين فهيم"، أوافق تماما معه .وقد تعمدت أن لا أتحدث عن العلاقات الثقافية على أساس المفروض أنها قتلت بحثا فى اليومين الأخيرين، وانما تواجدنا الثقافى الممتد فى أفريقيا منذ قبل الاستقلال، وليس بعد الاستقلال، هو فقط بعثات الأزهر بحيث أن لنا فى بعض الدول الافريقية مراكز إسلامية إلى جانب أن علماء الأزهر المتواجدين فى افريقيا يشكلون أكثر من نصف علماء الأزهر الذى يوفدهم فى العالم كله، إذا أسعفتنى الذاكرة هناك حوالى (٩٠٠) عالم من الأزهر موجودون فى أفريقيا، وحوالى (٤٠٠) من وزارة الأوقاف يعلمون الدين الاسلامى واللغة العربية، ناهيك عن حوالى (٥ آلاف) طالب يتعلمون فى الأزهر فى مختلف مراحل التعليم بدءاً من الاعدادية حتى الجامعة، فى الاتجاهين كل هذا على نفقة الحكومة المصرية.

هناك أيضا أساتذة الجامعات يعارون من الجامعات مباشرة او عن طريق الصندوق المصرى، ولدينا فى (٤٧) دولة حوالى (١٠٠) أستاذ جامعى .وزارة التربية والتعليم لها حوالى (٤٠٠) مدرس فى مواد مختلفة معارين للدول الأفريقية، طبعا هناك أيضا أسابيع فنية وثقافية تقام، ولكن أصارحكم أن عددها قليل نظرا لعملية الالتزامات المالية، ممثلون من ٢٣

وزارة يجتمعون كل شهر لبحث وسائل دعم وتعزيز العلاقات مع أفريقيا.

الـكل يقـول أين الصندوق الخـاص بكم، أنا ليس لدى ميـزانيـة بدأنا، وفعـلا عـرض عليـمجلس الوزراء وسيـتم زيادة مـيزانيـة الصندوق المصرى بالتعاون الفنى مع أفريقيـا حتى يمكن زيادة نشاطه لان فـعلا الخبـرات المصـرية موجـودة انمـا ضيق ذات اليـد أو محدودية الميزانية هى التى تمنع .

أيضـا نتـصل حـاليـا بوزارة التـجـارة خاصـة هيئة المـعـارض حتى تزيد المـعـارض المصرية .مثلا منذ (٢٠) يوم أقيم معرض في كوتوفوا حضره حوالى (١٢١) عارض مصرى منهم رجال أعمال (كبار رجال الأعمال)، البضاعة التى كانت معهم نفذت فى أول يوم .وكان المـعـرض (٥) أيام بدأوا يتـعـرفـون على هذه الاسـواق .ومن ناحيـتنا نحاول تشجيع هيئة المعارض، لأن نضع افريقيا فى خريطة المعارض الثانوية .

وأكتفي بهذا التعليق حتي أتيح لسيادتكم الفرصة للأسئلة .

بعض التعليقات على النـــدوة

*** سعد زغلول :**

الحقيقة أننى لا استطيع أن أفيد السادة المحاضرين أكثر مما أستفدت منهم .فى الحقيقة استفدت استفادة كبيرة من سيادة نائب الوزير د .محمد شعبان وباقى الأساتذة .حصيلة هذا، بعث فى نفسى شيئا من الخوف، والقلق، والاشفاق، الذى أراه اننا مقدمون على عمل ضخم ربما يكون أكبر من امكانياتنا الحالية، فى أفريقيا، ماذا أقول..؟ مثلى لن يستطيع أن يعطى نصائح لليوم، ولكن أعطى أخباراً من الأمس .كيف كان الحال بين مصر وافريقيا منذ قرون قليلة، سبق أن عولج هذا الموضوع فى أكثر من جلسة فيمؤتمرنا هذا .أول ما يمكن أن يقال أن العلاقات كانت فيمنتهى القوة بين غانا القديمة، وليس غانا الحديثة وبين مصر، كانت أقوى بين مالى ومصر، وكيف كانت قوية، كانت المواصلات وثيقة الصلة بين مصر، ليس بالطائرة والمركب مثل اليوم ولكن عن طريق قوافل الحجاج .ماذا يعنى هذا، يعنى التكنولوجيا الحديثة قطعت الصلة التى كانت بين مصر وتلك البلاد .إذا ينبغى علينا ايجاد وسيلة أخرى لكى نجدد هذه الصلة، كيف يمكن أن يتحقق هذا لابد من إقامه صناعة طائرات واذا لم تستطع علينا تكوين حصيلة مالية ضخمة جدا تتيح لنا باستيراد الطائرات، وطرق المواصلات الاخرى، وكان هناك مراكب صيد مصرية، كانت كثيرة، تذهب إلى ساحل غرب افريقيا، هذا غير موجود الآن. أنا ابحث فى الاسواق عن الاسماك التى كنا نأكلها منذ ١٠ او عشرين سنة لانجدها لآننا ترجع إلى الوراء .ماذا نفعل .الذى أراه أن المسالة كبيرة جدا واننا لايمكن ان نندفع مرة واحدة بعد أن فقدنا كل شيء .لايمكن لنا أن تحصل على كل شيء دفعة واحدة لابد ان يكون الامر بروية

وتعقل ومجسات فى أول الامر، وليس باندفاع، وبعد هذا كله نحن الان فى مصر نقول أننا دخلنا عصر الخصخصة، الذى آراه عن العمل الذى يقوم هذا فى تدبير الدولة غير الأعمال الفردية .الافراد يمكن ان يقوموا باعمال كثيرة جدا ، يمكن ان يكون عندهم طائرات، ارجو أن نأخذ هذا بعين الاعتبار.ويجب ان يوضع فى عين الاعتبار مسالة سمعة مصر فى الخارج، يجب ملاحظة سلوك الافراد لأنها مسألة مهمة جدا. أعطي مثالاً له دلالة هامة في ذلك. في أواخر الأربعنيات وأنا طالب في باريس، تعرفت علي شاب من توجو . اشتدت الصلة بيننا . كنت أسير علي رصيف أحد الشوارع وكان يسير علي الرصيف الآخر . فوجدته يُناديني « فاروق ... فاروق ... » اندهشت، وكان معي صديق اسمه حسين كان يعمل مع محمود أبو الفتح في جريدة " **المصري** " ، سألته، ماذا يقصد حسين، لماذا لايناديني بإسمي ؟ قال : إنه يسخر منك لأنك مصري، إذ أن هناك إشاعات عن رئيسك « الملك» وتشويه سمعته. هذه القصة تشير إلينا بدلالة هامة، سمعة المجتمع، وهي بالطبع هامة جدا، يتوقف عليها أمور كثيرة .

*** نجوى الفوال:**

مسألة العلاقات الثقافية المصرية الأفريقية هذا حديث له شجون، بالنسبة لنا، أنا وحلمى وأحمد يوسف ننتمى للمدرسة التى تنظر للعلاقات بين مصر وأفريقيا فى أصولها الثقافية، فلا نهتم بالبعد السياسى فقط لهذه العلاقات مع الاهتمام بالبعد الاعلامى .وأريد أن أزيد ملاحظة تضاف إلى ملاحظة احمد يوسف وهى المباريات التى تقام بين مصر والدول الأفريقية وتاثيرها السلبى على العلاقات المصرية الأفريقية وليس التأثير الايجابى اطلاقا رغم أن هذه هى الدبلوماسية الشعبية التى من المفروض أن تعمق العلاقات والروابط بين الشعوب وبعضها البعض، وكلنا نتذكر مبارة زمبابوى التى أُعيدت فى باريس والاقلام التى نزلت تسب وتلعن الأفارقة على الصفحات المصرية، وأذكر أن وزير خارجية زمبابوى احتج رسميا للسيد عمرو موسى أثناء مؤتمر القمة الأفريقى الذى كان منعقداً فى القاهرة فى ١٩٩٤ أو ٩٣ على ما أذكر .كل هذه الأحاديث لانستطيع أن ننهيها ونحسمها اليوم، لكن كلنا نفضفض عن ما لدينا من أحاسيس . والغربة لدى الباحثين وهى النقطة التى أثارها حسين فهيم نقطة جديرة بالبحث .أننى أرى أنه يجب أن نرى إلى اى مدى الباحثين المعرفين يهتموا بأفريقيا او حتى بالانتماء الافريقيى .فاننا نرى بعض البحوث تقول التأثير الافريقى على مصر، كأننا لسنا موجودين داخل القارة، كاننا خارج القارة وهناك تأثير افريقى وافد وهذا يخلق نبرة التعالى المستمرة بين الدارسين المصريين وبين العاملين فى الحقل الافريقى.

ولدى سؤالين (أ) رؤية السياسة المصرية للتحرك الامريكى الأخير فى أفريقيا، هل هى سياسة امريكية مجددة ايضا ومدى انعكاس هذا على السياسة المصرية تجاه أفريقيا

وتحركاتها ؟ (ب) ما هى آخر تطورات الموقف بالنسبة لاتفاقية الصومال أو إعلان القاهرة، وذلك بناء على اقتراب ٣١ مارس وسمعنا أن هناك خلاف جديد بين عيديد وعلى مهدى، ونحن نرغب فى التعرف على حقيقة هذا.

*** محمد حسن (مدرس مساعد بأداب بنى سويف)**

التوجه الجديد للسياسة المصرية فى افريقيا التى تحدث عنها د .شعبان كلها كانت اقتصادية .لكنى فوجئت بان السادة المحاضرين بعد ذلك كلهم تحدثوا عن الناحية الثقافية، لكن السؤال أكثر تحديدا هو عندما كنت أذهب إلى الشعبة المصرية للتربية والثقافة والعلوم أثارتنى ملاحظة انه موجود على الاعلان الخاص بالشعبة، الشعبة المصرية للتربية والثقافة والعلوم، اليونسكو، الكسو، اسسكو بمعنى المنظمة الدولية للتربية للثقافة والعلوم، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، المنظمة الاسلامية للتربية والثقافة والعلوم، ولاتوجد المنظمة الافريقية.

*** الهام فرج (مدرس مساعد بآداب بنى سويف)**

ما هو دور السفارات المصرية الموجودة فى الدول الافريقية بمعنى ما هو دور المستشار الثقافى والمستشار التعليمى فى تنمية العلاقات بيننا وبين الدول الافريقية .وبالاطلاع على بعض الكتب فوجئت بان هناك اختلافاً رهيباً فى المعلومات ما بين كتب الهيئة العامة للاستعلامات، والمعلومات التى ذكرت فى كتب المقرر الدراسى، فهل هناك اشراف من الوزارة على هذه الكتب او وزارة التربية والتعليم فقط؟ والسؤال الثالث فوجئت بوجودة الوزيرة المفوضة وعلمت أن هناك دوراً مخصوصاً بوزارة الخارجية لتحقيق اتصال بينه وبين الجامعات المصرية، فأين هذا الدور؟ .

***طلعت لطفى (آداب بنى سويف)**

تتميز هذه الجلسة انها تجمع بين متخذى القرار والاكاديميين .وهذا يساعد على حل اى مشكلة، وقد قال أ.د .محمد شعبان ان مصر بصدر تجديد لسياستها فى افريقيا، فكيف سيتم هذا التجديد، هل بناء على اساس دراسات سابقة، وان كانت كذلك، هل سيقوم بها رجال الأعمال؟ وهى دراسات اقتصادية؟ وبالطبع رجل الأعمال كل ما يهمه الربح فى المقام الأول، فهل الناحية الاقتصادية فقط هى التى تؤدى إلى التعاون؟ فقد تكون اسباب الصراع فى افريقيا السلطة والثروة كما ذُكر فى المحاضرات والبحوث . فمن الممكن معرفة مشكلة الثروة وحلها .فما هو دور السياسيين ان كان الخلاف حول السلطة .واعتقد ان الانثربولوجيين لهم دور كبير جدا لأنهم قادرون على تقديم معرفة عن التنظيم الاجتماعى للقبائل والمجتمعات وأُسسه بما تُساعد على التحرك بوعى بما فيه المصلحة.

* ماجد كمال (آداب بني سويف):

في الحقيقة وانا اسمع السادة تبلور عندى سؤال، وانتظر له اجابة وهو، اذا كان اليوم هناك توجه جديد فهل آلية العمل السياسى تختلف الآن عن ماكان قبل ذلك فى الستينيات؟ كانت المسألة فى الستينيات مسالة توجهات سياسية اكثر، ويمكن هذا احد الاسباب الرئيسية والحاسمة فى ضياع الآمال الطموحة لنا، وان صح التعبير، فى افريقيا لتكون سند لمصر اقتصاديا وسياسيا وثقافيا وغير ذلك .يمكن من أجل أن الاتصالات كانت كلها سياسية فقط بالدرجة الأولى، وكان هذا حجر العُثرة الشديد فى تدمير الصلات والروابط .وكان سيادة السفير اشار إلى ان حجم الصادرات ١٦١ مليون دولار، وهذا رقم ضعيف، لكن اعرف بعض الوقائع على بعض توجهاتنا وخصوصا فيما يخص توجهنا الدينى سواء على مستوى الدعاة الدينيين مثلا وأنا زعلم أنهم لايقومون بدور يذكر فى مقابل الرجل المبشر الاجنبى بما يكشف عن أن توجهنا بشكل عام ضعيف . وأنا من الممكن أن أذكر لسيادة السفير أكثر من قصة فى هذا المجال .ومنأاجل ذلك سألت فى البداية ، هل آلية العمل اليوم على مستوى القرار السياسى تختلف عن ما قبل فى بداية الستينيات التى كانت تعتمد على الجوانب السياسية فقط دون غيرها من الجوانب؟ وهل إذا كانت هناك رؤية جديدة تشمل الابعاد الثقافية، الاجتماعية، السياسية، الدينية، وغيرها؟ وشكرا.

*عليه حسين:

سوف أعرض خبرة واجهتها عندما كنت فى جنوب أفريقيا وكينيا فى مؤتمرين حضرتهم هناك .رأيت إلى أى مدى الافريقيين كانوا سعداء عندما علموا بحضور مصرى .ولم يشارك من قبل مصرى فى هذا المؤتمرات .وقد وضعونا رؤساء جلسات من أجل مشاركتهم .وقد اختارونى فى أحد الجمعيات الانثربولوجية الدولية كممثل من مصر .وسألونى عن مستوى الباحثين فى مصر، وكيف يحضرون إلى مصر، مع العلم بأن المصاريف كثيرة، ما هى أقل مصاريف، وكان هناك اكثر من عرض علىّ فى الاشتراك فى مشروع عن الصحة الانجابية وأن مصر تُمثل صحيح ان التمويل كان بسيطاً جدا والكل قال ان هذا المبلغ بسيط جدا .وقد اكدت أن هذا لايهم ، المهم أننى سوف اشارك بغض النظر عن مشكلة الفلوس، تكفى مشاركتى . وسوف تكون دراسة مقارنة على مستوى الدول الافريقية .وأننى اذكر هذا لكى ابين إلى اى مدى يمكن تحقيق التعاون على مستوى الأفراد أو الباحثين فى أى مجال من المجالات وخصوصا المجالات الاجتماعية والثقافية وتنمية العلاقات فيما بيننا وبين الباحثين فى تلك المؤتمرات الافريقية ، وهو ما يؤكد ما ذكره الأستاذ حلمي شعراوي فيما يتعلق بالندوات والزيارات المتبادلة بين الجمعيات الأهلية وغيرها .

* **عبدالله عبدالرازق:**

ذكر أنه لاتوجد معلومات موثقة ودقيقة عن أفريقيا . يوجد على بعد أمتار منا الان معهد الدراسات الافريقية، أقدم معهد فى القارة منذ ٤٧، وأعتقد أن الجميع يعلم ذلك والمعهد به ستة أقسام وأنا لى كتاب متكامل عند افريقيا .كل بيانات عن أفريقيا علميه ومتاحة وبشكل تحديدى، وهناك مركز معلومات ادخلنا به الانترنت ونسعى إلى أن تحدد المعلومات عن القارة بشكل مستمر .إلى جانب ذلك فى العام الماضى اصدرنا موسوعة افريقيا ستة اقسام (جغرافيا - تاريخ - علوم سياسية - واقتصادية - مواد طبيعية - انثربولوجية افريقيا) ولكن المشكلة هى الربط بين الدبلوماسيين والمعهد والاطار السياسى .ومن ناحية اخرى، لاتزال مشكلة الطالب الذى يبعث إليأافريقيا .المعيدون عندى يدرسون الهوسا فى غرب أفريقيا، لانجد له تمثيل لنا فى أى دولة أفريقية .فالطالب يذهب لدراسة هذا الموضوع لابد أن يدرس المانى، أى يسافر إلى ألمانيا ثم يذهب ثلاث شهور فقط فى أفريقيا.عندما نأتى باستاذ يسأل عن العائد المادى، فالعائد المادى ضعيف جدا .هذة مشكلة المشاكل، فلو وُجد تعاون بين الاطار السياسى وبين المعهد، يستطيع المعهد ان يقوم بدور خطير جدا خاصة ان المعهد جامعة مصغرة .وهناك ندوات مستمرة يقوم بها المعهد، توفر معلومات دقيقة عن أفريقيا.

* **الوزير المفوض "جيهان"**

سأتكلم عن التعريف بشئون الاتصال بمراكز الابحاث والجامعات فى وزارة الخارجية .هذه الوحدة تعتبر أحدث وحدة أنشئت فى وزارة الخارجية فى يوليو ,١٩٩٣ تشرفت برآستها منذ أكثر من سنة .من متطلبات الدور الذى اقوم به عملية الاتصال بمراكز الابحاث التابعة والمستقلة والجامعات داخل جمهورية مصر العربية .طبعا من ضمن هذه المهام هو الحضور والمشاركة ومتابعة الأنشطة والندوات التى تنظمها مراكز الابحاث وتوثيق الصلة بين وزارة الخارجية والجامعات ومن متطلبات هذا الدور هو وجودى اليوم.

* **عبدالحميد الخربيى:**

هناك على بعد خطوات معهد البحوث الأفريقية، أريد أن أعرف من د.عبد الله عبد الرازق، لماذا لم يشارك المعهد معنا فى هذا المؤتمر، ولماذا تراجع عن المشاركة ؟ والموضوع الثانى الذى أريد أن أتحدث عنه هو كيف يرسل عدد كبير من المبعوثين ولايعرفون اللغة الانجليزية. مثلا مدير المركز الإسلامى فى انجلترا لايعرف ألف باء اللغة الإنجليزية، كيف سيتعامل هذا الشخص مع الاشخاص هناك، ويحل مشاكلهم عندما يتجهون إليه فى طلب المساعدة .

وهناك ملاحظة أود أن أذكرها وأعتقد أن د.السيد حامد حرص على عدم ذكرها والحديث عنها، وهى أن المؤتمر افتقد عدداً من الأساتذة المعروفين الأنثربولوجيين فى أفريقيا .

وقــدكانت هنــاك مراســلات بيننــا وبينـــهم، وقــد قمت بترجمـــة الخطابـــات التى أُرســلت إليــهم .ولكن للاســف الشديد لعدم وجود نفقات وتــكاليف حضــورهم مــن بلددهــم جعلهم يعـــتذرون عــن الحضــور. أرجو أن تراعى الجامعــة ووزارة الخارجيـة، وبخاصة الوزير المفوض جيهان هذا الموضوع لان حضور مثل هؤلاء العلماء بلاشك سوف يثرى المعرفة التى يُقدمها المؤتمر.

*** محمد شعبان:**

استوقفنى حسين يوسف .قد تحدثت على الداعية الذى يقابل بالتفخيم وينام فى الارسالية. يؤسفنى أن أقول هذا، وهو عن علم، مبعوث الازهر يأخذ من ١٧٠٠ ـ ٢٠٠٠ دولار شهريا مرتب شهرى، مبعوث الأوقاف ياخذ من ٢٥٠٠ ـ ٣٠٠٠ دولار شهريا مرتب فى الخارج. ويعيشوا مع بعضهم (٨) فى حجرة، (١٠) فى حجرة واحدة، وذلك من أجل أن يدخر، ولايحترم اسم مصر والسفراء يشتكون من هذا جدا وهذه حقيقة، لابد أن نقرها . د.عبد الحميد تكلم عند مدير المركز الإسلامى فى لندن على سبيل المثال الذى لايعرف الانجليزية، وهذه حقيقة وللاسف، لهذا السبب الخارجية لاتدخل فى هذا، الذى يدخل فيها الجهة الموفدة وهى وزارة الأوقاف والأزهر الشريف، لاندخل فى الاختيار .السفير فى لندن بسبب أربعة من الازهر ظلوا عشرين عاما، أصبحت ممالك بدأوا يختلفون مع بعضهم أسم مصر للأسف ساء جدا. سفير مصر كان محمد شاكر، عام ١٩٩٢ طلب نقلهم جميعا، اليوم للأسف الشديد، مديرو المراكز الاسلاميــة فى الخارج قليل من المصريين بدأو يأخذوها الاتراك، السعوديين، الباكستانين، وهذا لسوء تصرف من جانبنا .ولابد أن نكون شجعان عندما نتحدث عن النقد الذاتى .وهذا مضايقنى جدا جدا لاننى .رأيته بنفسى فى لندن، وكان صورة مؤسفة جدا.

نجوى الفوال سألت عن آخر تطورات الموقف فى الصومال، وهل هناك خلافات بين (على مهدى وعديد) ، اصطلحا ووقعا خطابا مشتركا أرسل للأمين العام للجامعة العربية د.عصمت عبد المجيد أمس وأرسل للوزير عمرو موسى .يقولان أنهما الرئيسان المشاركان للجنة التنسيق وانهما سيعقدان المؤتمر مهما كانت التكلفة يوم ٣١ مارس الجارى الا اذا استمرت الدول العربية بالذات فى التقاعس (وهذا رأيى أنا شخصيا) عن تقديم المعونات المالية لتغطية جزء من تكلفة هذا المؤتمر.

اليوم يسحبوا من مدينة (بيدوا) منشأت عسكرية، ووقعوا اتفاق بين حسين عديد وزويا ومحتاجون أن يعيدوا تسكين هذه المليشيات، ليس لديهم خيام، لا أكل للأسف الشديد وبرغم النداءات الموجة للدول العربية من دول اسلامية مثل الصومال لم يتلقوا مليما واحدا حتى الآن من الدول العربية .ولكن طلبوا تحديداً من الامين العام مساعدتهم حتى يتم عقد المؤتمر.

بالنسبة للتحرك الامريكي في افريقيا، الأجابة واضحة لو نظرنا في عدد Foreign Affairs مارس - ابريل فيه مقال تفصيلي واضح جدا عن مساعي الولايات المتحدة للتواجد في افريقيا . لو قرأنا تصريح سوزان رايس مساعدة وزيرة الخارجية الامريكية امام لجنة افريقيا في مجلس النواب منذ حوالى ٨ ايام واضحة جدا السياسة الامريكية .والسياسة الامريكية كما قلنا تبدأ حاليا ايضا بالاقتصاد.

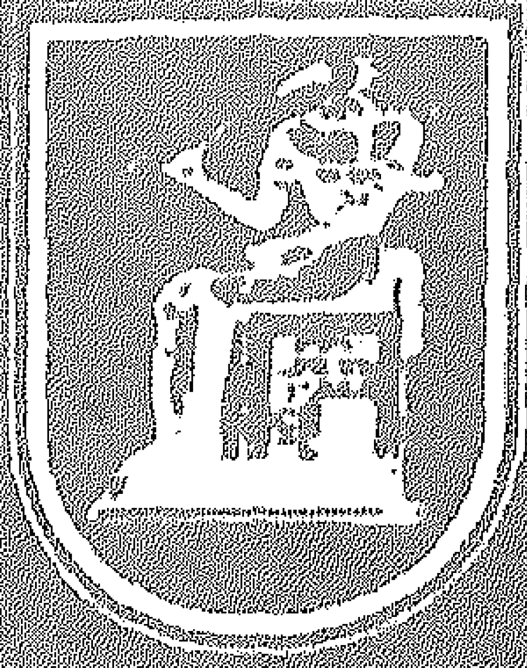
ذهبتُ إلي عدد من الدول الأفريقية . وجدت في أنجولا شركة شِفْرِن الأمريكية وإلف الفرنسية، في تشاد نفس الشركتين، في الكونجو الديموقراطية نفس الشركتين ، الآن للأسف حدث مزاحمة امريكية لفرنسا تواكبت معها حكومة جسبان التي بدأت تنسحب من التواجد تدريجيا .الان سوف يكتفوا بـ ٨ الاف جندى فقط، حتى الانتشار الثقافي الفرنسي الذى كان عنصراً أساسياً بدأ يضمحل .فرنسا كانت تدخل عن طريق الثقافة، حتي حكومة جسبان منحت بهذا. وهذا يذكرني بنظرية " ملء الفراغ " ولكن هناك فرصاً واعدة في افريقيا تنبهت لها الولايات المتحدة، تارة تتحدث عن الديمقراطية وحقوق الإنسان وتارة تتغاضى عنها .فنظام الكيل بمكيالين مطبق على افريقيا .هناك مخطط معين لااستطيع أن أسبق الاحداث لكن امريكا تدعوا من خلال هذا المخطط إلى تواجدها أو من ينوب عنها في كل أقاليم أفريقيا.هذه إجابة تلغرافية على سؤالك،

أمــا عــن الحادث بالنسبة لأريتريا وهذا مثال .الصيادون المصريون،وهم مضطرون للدخول المياة الاقليمية لارتيريا لأن أصحاب المراكب يفرضون عليهم ذلك، لأن الصيد في البحـر الأحمر يحقق دخـلاً حوالى ١٠٠ الف جنيه، ولكن لو صاد في اقليم اريتريا يحقق ٢٥٠ الف جنيه .ولهذا السبب هو يعلم انه يتجاوز الاراضى الاقليمية لمصر ويدخل أرتريا ومع ذلك يدخل. هناك ٢٨ مركب مصرية مصادرة في اريتريا. أول أمس حدثني سفيرنا في أسمرة وأخبرني أنهم اعتقلوا مركبين جدد وعليهم ٤٣ راكب، وكان يرجو ترحيلهم عن طريق وزارة الخارجية، العملية ليست عملية حاجة بل هي عملية تجارية محضة، والصيادون أنفسهم يفهمون ذلك تماما .وقد طلبنا حضورهم عن طريق مصر للطيران.

بعض الأسئلة كانت حول التعاون بين الباحثين او التعاون الثقافي وهذا موجود ، ولكن للأسف الشديد ليس هناك تنسيق بين الجهات المعينة، بداية بالجهات الحكومية في الدول وانتهاء حتى المراكز البحثية والاكاديمية .وهناك هوة معينة في المعلومات بل ان سفير مصر في دول عديدة يعرف ان هناك باحثاً أو خبيراً او عضو مؤتمر ذاهب إلى بلد معينة، السفير لايعرف الا بعد وصوله أو رجوعه أيضا ، وذلك رغم وجود قرار من رئيس الجمهورية من الستينيات بعدم خروج أي باحث لمؤتمر الا بعد أن يأخذ رأى وزارة الخارجية .فغياب التنسيق

لدينا يقلل من عائد مثل هذه الندوات أو المؤتمرات .كنت سفير مصر فى بروكسل حتى ٦شهور مضت، وذهبنا إلى المفاوضة الأوروبية من أجل الحصول على معاونة للبحث العلمى والتكنولوجى فى مصر أعطانى قائمة بـ ٧٢٠ مركزاً وشخصًا فى مصر حصلوا عليمعاونات مالية تارة باسم المعهد او الكلية التى ينتموا إليها . هذه حقيقة، وعندى قائمة تفيصيلية بذلك، كل هذا أمر طيب، وليس فى ذلك مشكلة، ولكن تظل المسألة شخصية فقط هذا أمر غير مرغوب فيه وغير طبيعى، وكل ما يجب ألا يكون قطاعا خاصا شخصيا، بل أن يكون هو العائد للجميع . لكن للأسف علمنا بها بالصدفة .فغياب التنسيق على مستوى الدولة عنصر الفاقد منه كثيرا جدا .بالنسبة للكلام الذى تناوله د .عبد الله عبد الرازق " أنا أؤكد، وأنا عضو فى مجلس إدارة المعهد الموقر بأن الندوة التى كانت عن المياة طلبتم دعم وقدمناه وندوة السياسة الافريقية سأكون موجود لأنه لابد من التعاون بين المجالات العلمية حتى تعم الفائدة .

فيما يتعلق بالأزهريين والدعاة، فهم معارون من الأزهر الشريف أو وزارة الاوقاف حسب الحالة، ولادخل على الاطلاق لوزارة الخارجية فى ذلك ،



جامعة القاهرة
كلية الآداب
فرع بنى سويف



أ. أحمد القرعى
د. ثروت اسحق
د. حسين فهيم
أ. حلمى شعراوى
د. خيرى الملط
د. رأفت عبد الحميد
د. زاهى حواس
د. سعد بركة
د. سعد زغلول
د. سهير زكى
د. سوزان السعيد
د. عادل مصطفى

د. عادل ياسين
د. عبد الحميد توفيق زكى
د. عبد الملك عوده
د. عليه حسن حسين
د. قاسم عبده قاسم
د. كمال الدين حسين
د. محمد بن المنى
د. محمد شعبان
د. محمد عبد الغنى سعودى
د. مصطفى العبادى
د. نجوى عبد الحميد